منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الفلسفة في 100 كلمة

إشراف: فريديريك وورم

ترجمة وتقديم:

د. محمد جديدي



مسائل فلسفية


الفلسفة
في
100
كلمة

"Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme
d'Aide à la Publication Georges SCHEHADE, bénéficie
du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et Européennes,
du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade
de France au Liban et de l'Institut Français".

طبع في لبنان

الفلسفة في 100 كلمة

تحت إشراف: فريديريك وورم

تحت إشراف

فريديريك وورم

ترجمة وتقديم

د. محمد جديدي



منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1178-0



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

من البيبليوغرافيا الموضوعاتية لسلسلة ماذا أعرف؟ في الفلسفة

- أندريه كومت سبونفيل، الفلسفة رقم: 3728.
- دومينيك فولشيد، الفلسفات الكبرى، رقم: 47.
- دومينيك لوكور، فلسفة العلوم، رقم: 3624.
- جان غرندان، التأويلية، رقم: 3758.
- جان فرتسوا ماتييه، أفلاطون، رقم: 880.

المحتويات

الفصل الأول

معاني مشتركة

الفصل الثاني

المصطلحات التقنية

الفصل الثالث

إبداعات مفاهيمية

تقديم المترجم

هذا الكتاب هو بمثابة مقدمة للفلسفة وهو علاوة على ما يحتويه من مفاهيم فلسفية جوهرية وأدوات مفاهيمية أساسية كشروط للدرس والبحث الفلسفي فهو شامل يغطي تاريخ الفلسفة إذ تم تحليل وفحص المصطلحات الواردة في الكتاب من زاوية تاريخية لم تقتصر على مرحلة زمنية بعينها وإن تمركزت بعض الشيء في الفلسفة المعاصرة إلا أننا واجدون في ثناياها الفكر الفلسفي القديم اليوناني والروماني كما أن للفلسفة الوسيطية نصيب من الطرح والمعالجة إضافة إلى حضور الفلسفات الحديثة بشكل لافت من دون إغفال - وإن بشكل مقتضب وسريع - لجوانب مضيئة من الفكر الإنساني كالفكر الشرقي أو الإسلامي من حين لآخر.

إذن يعتبر الكتاب مدخل للفلسفة - ليس كالمداخل الكلاسيكية التي تعرّف بالفلسفة في بضعة مباحث جرى تقسيمها منذ زمن بعيد و لم تعد تفي بحاجة دارس الفلسفة وقارئها اليوم - وهو مدخل متميز بكونه نهج مقاربة مفتوحة ومتعددة، تأخذ بعين الاعتبار بمباحث الفلسفة المعروفة من أنطولوجيا وإبستمولوجيا وأكسيولوجيا ولكنها في الوقت نفسه تلقي ضوءا على الكتابات المعاصرة واهتمامها بالثقافة والفنون والعلوم وتراعي التقدم العلمي والتقني الحاصل في القرن العشرين ولا سيما في ربعه الأخير بل حتى في بداية الألفية الجديدة وفيه تقطعات الفلسفة مع البيولوجيا والبيوإيطيقا أو كذلك مع السينما والوسائط المتعددة وتمفصلاتها مع الرياضة والسياسة، لصيقة إلى حد كبير بالعدالة والتعاطف والتضامن. وباختصار، بمواضيع وأشكال أخرى للتفلسف لم تعد مسجونة بين دفات الدرس الأكاديمي والبحث النظري، إنما صارت فلسفة للجمهور ولواقع الناس وهي أقرب ما تكون إلى ما يعرف بفلسفة اليومي.

لهذا فهو يطرح وجهات نظر فلسفية جديدة بالاستناد إلى فلاسفة الاختلاف، فوكو Foucault ودريدا Derrida وأيضا رؤى فلسفية عند دولوز G. Deleuze، كواين W. O. Quine على سبيل المثال ولكن أيضا بإشارات هامة مثلا إلى أغنبين G. Agamben مثلا أو سيلارز W. Sellars وهي رؤى جدير بالاهتمام لما تطرحه من تحليل فلسفي وثاقب أظهرنا على شكل مغاير لواقعنا، لذواتنا ولإنسانتينا بشكل عام.

يتميّز هذا الكتاب بعدة مزايا أبرزها أنه:

- عمل معجمي مختصر في حجمه وشكله لكنه عميق في مضمونه وفائدته وهو كجل الأعمال المعجمية من تأليف مشترك ساهم فيه أحد عشر كاتبا أساتذة أكاديميون بجامعات فرنسية وأوربية وأمريكية ذوي تخصصات فلسفية وإنسانية دقيقة وأصحاب خبرة وكفاءات في الكاتبة والبحث.
- قام كل كاتب من الكتاب المشاركين في هذا العمل بتحرير عددا من المقالات بمثابة مواد أو مداخل عن المفاهيم والمصطلحات التي وزعت على كل كاتب وتراوحت بين ستة إلى عشرة مداخل في أغلبها منسجمة مع تخصص الباحث واهتماماته الفكرية.
- لئن كان العمل معجميا، فإنه مع ذلك لم يخلو من تقديم المادة من زاوية ما هي أقرب إلى مقاربة يقترحها الكاتب ولهذا لم يكن الكتاب وإن كان في شكله ومظهره معجما إلا أن منهجيته تبنت أسلوب التحليل والنقد وبالتالي فهي لا تقدم مادة بيداغوجية بقدر ما إنها وجهة نظر بحثية وهذا ما يكتشف من قراءة مداخل الكتاب.
- جاء الكتاب في عدد قليل من الصفحات بالكاد تقارب 130 صفحة وقد توزع على ثلاثة فصول خصصت للمعاني والمصلحات والمفاهيم بحيث احتوى الفصل الأول على معاني مشتركة وعدد مواده: 33 أما الفصل الثاني فقد اشتمل أيضا على 33 مادة وهو مخصص للمصطلحات التقنية بينما أفرد الفصل الثالث للإبداعات المفاهيمية وقد تضمن كذلك 33 مدخلا.

تراوحت لغة الكتابة بين البسيط أحيانا والمعقد أحيانا أخرى، وفي اعتقادي، أن ذلك يرجع إلى طبيعة الكلمات الفلسفية ذاتها، التي اختيرت لتكوّن قائمة الكلمات المائة فبعضها مستوعب في دلالته ومعناه أو في تداوله واستعماله وبعضها يستوجب انتباها خاصا لإدراك مضمونه خاصة ما كان مصدره لغة أخرى تزيد عملية الترجمة في إضعاف دلالته الأصلية أو قد تحيد عنها لنقص في المفردات للغات المنقول إليها ومن ثم يجب التركيز على السياقات التي ترد فيها.

لقد عملنا جهدنا حتى تكون النسخة العربية موفية بغرض الترجمة من نقل للمبنى والمعنى دون إخلال بأحدهما ولم تكن مهمتنا يسيرة البتة حول هذه النقطة. ولتحقيق غاية وضوح العبارة وفهم المعنى ودقة اللفظ واختيار المصطلح المناسب. فقد سعينا باستخدام كل الوسائل المعرفية المتاحة من الاستفادة بخبرات الترجمات السابقة للنصوص الفلسفية - سواء لنا أو لغيرنا - كما اعتمدنا على معاجم وقواميس متخصصة محيّنة وقد استندنا كذلك إلى مقارنة النصوص حتى نصل في النهاية إلى الغرض المنشود ألا وهو تقديم النص كما لو أنه يقرأ بلغته الأصلية.

ولعله من الواجب التنبيه إلى ما قد نقع فيه من خطأ جراء فهم أو تصور أولي نتخيل معه أن الكتاب يرسم سياجا للفلسفة فيحدّها بكلمات معينة معدودة، يدور حولها الفكر الفلسفي. هذا الفكر الناشئ برغبة إنسانية فرضها عليه وجوده من منطلق لغة عبّر بواسطتها عن هذا الوجود في العالم قبل أن يكون خارج العالم وظل يتردد في علاقة بينية بين الذات والموضوع، بغية إيجاد تناسق وانسجام مع الكون ليس من زاوية معرفية إبستمولوجية فحسب بل أنطولوجية وأخلاقية كذلك.

لذلك كانت الأخلاق على الدوام وطوال مسار البحث الفلسفي الإنساني - مع شيء من التذبذب والتردد في التأخير والتقديم - متميزة بحضور تترجمه حقيقة الإنسان ذاتها أقصد إنسانيته التي تتجسد فيها أخلاقيته.

لذا فالأخلاق متسمة بالتجدد تعرف سبيلها إلى التعبير والتصرف عبر اللغة التي تحتويها الكلمات وتحولها إلى معاني ومفاهيم تصبح من ثمة دالة على زخم الدرس الفلسفي وعمق التجارب الفلسفية التي شكلت وتشكل بترسبها وتراكمها

ثراء الإنسانية فكانت الكلمات عنوانا لها ويدل على ذلك في كل نفكر فيه وبه وفيما نقوله وأيضا فيما نفعله عند معالجتنا وتحليلاتنا وكتاباتنا، تفسيراتنا وتأويلاتنا تقديراتنا وأحكامنا سلوكاتنا وتصرفاتنا مستمدين من الخبرات اللغوية الثرية للفلاسفة مفاهيمهم وتصوراقم وجهات نظرهم وبكلمة واحدة حكمتهم من خلال ترديدنا بلغة أرسطو Aristote أو بتعبير كانط Kant أو وفق وجهة نظر ديوي Dewey أو تبعا لرأي غادامير Gadamer.

أملنا أن يحقق هذا الكتاب هدفه الفكري الذي وضع من أجله فيكون مرجعا لدراسي الفلسفة خاصة والشغوفين بها عموما ويكون كذلك لبنة أخرى في المكتبة العربية.

المترجم

الدكتور محمد جديدي

مقدمة

علاقة الفلسفة بـ "الكلمات" من أبسط وأشد الأمور على حد سواء.

ما الكلمة، في الواقع؟ ليست هي الوحدة البسيطة للغة بشكل عام. وفضلا عن ذلك، فاللسانيات لا تعترف بالكلمات ككيانات نهائية. إنما بالأحرى وحدات للممارسة الملموسة (المادية) للغة، من خلالها يمكن لهذه الأخيرة الزعم بالتعبير علاوة على الممارسات والتجارب المادية للإنسان.

من ثمة، تكون كل كلمات اللغة فلسفية، وقبل ذلك، فعليا، فالأكثر بساطة منها والتي تحيل إلى الخبرات الأكثر عمومية، الحياة والموت، المحبة والكراهية، العدالة والوجود، دون نسيان الأفعال، الصفات، أدوات التعريف، الأدوات ("من"، "إلى"، "بين"، إلخ) والأمور الأخرى. سنعثر، في كل الحالات، على *معاني مشتركة* من دونها لا يستطيع الناس التفاهم فيما بينهم، لا يستطيعون سمعا ولا قولا.

لكن هل تجزيئ الواقع الذي تقترحه هذه المعاني المشتركة على الدوام مؤسس؟ فكل الفلسفة، وكل فلسفة، تطرح السؤال، تمر عبر هذا السؤال. كل فلسفة متفردة تتضمن حتى، في هذا الصدد، احتجاجا وإبداعا، توضح وتجدد هذا التقطيع، وترى أيضا في الكلمات، بالمعنى الصحيح، مفاهيم يمكن إعادة تعريفها وتحويلها، ابتكارها أحيانا. كذلك ستكون كلمات الفلسفة إذن *إبداعات مفاهيمية*، مؤرخة بل موقعة أحيانا، وقد صارت مألوفة وغالبا تظل غريبة، مثل الـ "كوجيتو" عند ديكارت أو الـ "كوناتيس" لدى سبينوزا.

الفلسفة أيضا هي ممارسة دقيقة، من بين ممارسات الناس التي لها "لغتها" ولها "كلماتها"، أدواتها، مشكلاتها، تاريخها. ففي حدود، 1900، أطلق لالاند Lalande وزملاؤه في الجمعية الفلسفية الفرنسية تسمية "المعجم التقني والنقدي" Vocabulaire technique et critique على فلسفة أرادوا من ورائها ضمان (عبر مساهمة مشتركة) الموضوعية والدقة، لنصطلح عليهم هنا بـ *مصطلحات تقنية*.

فلا شيء أقل أو أكثر أهمية من المعاني البسيطة والمفاهيم المتفردة، فهي تمثل إذن نوعا ثالثا بين كلمات الفلسفة.

هل يتوجب علينا القول بدلا من ذلك، عنصر ثالث، بجعل الاختيار المقترح أيضا من أصعب الخيارات هنا في انتقاء "100" كلمة للفلسفة!

هذا هو المبدأ المعتمد، في أية حال، الذي سيفضي هنا إلى توزيع الكلمات 100 هذه إلى ثلاث مجموعات الآتية: معاني مشتركة، مصطلحات تقنية، إبداعات مفاهيمية، مكونة من 33 مدخل لكل واحدة؛ "الكلمة" المائة والأخيرة ليست سوى "فلسفة"، إذا جاز التعبير، شخصيا.

استجابة لاقتضاء الاختيار، وأخذ بعين الاعتبار على الأقل المبادئ، ذلك ما كان إذن المرجع المفارقة: مضاعفة هذا الاقتضاء في الظاهر، لكن أيضا إبراز دروب (طرق). وهذا ما تم تحقيقه بكيفية أخرى، بتوزيع المهمة على أحد عشر مؤلفا الذين قبلوا المساهمة في هذا المجلد. سنرى كيف ساهم كل واحد من خلال اختيار تسع كلمات (ثلاث في كل فئة). رسم كل واحد هكذا خيار ثلاثيا يعكس بالتأكيد "تخصصه" (الذي يمثل في مجموعه، تنوع الفلسفة وتاريخها)، والذي يعبر عن تفرده (فكل واحد يرسم، بواسطة هذه الكلمات التسعة، مسارا فرديا ومعاصرا في الفلسفة، وبالجملة، صورة لهذه الأخيرة، اليوم)، مع العمل على ربطها بتمثيلاتها عند الآخرين.

هذا الكتاب هو أيضا مجموع (بالمعنى الرياضي) هذه الخيارات حتى وأن كان هذا غير مجْدٍ في ضرورة الاختيار، في النقائص التي تظل مفروضة، فإنه على الأقل يقارب عبر هذا، بمساعدة الشكل والأسلوب، ووحدة المنحنى.

إن هذه الكلمات المائة ليست بالتأكيد الكلمات الوحيدة في الفلسفة، مثلما أن الفلسفة ليست مكوّنة من هذه الكلمات، أكثر هل يتوجب العمل، فحص واختبار التعاريف، مثل التي نجدها هنا، الاستفادة منها في القراءة وفي الكتابة، في الكلمة وفي النقاش.

بالتأكيد أخيرا أن هذه الكلمات ليست مجرد كلمات في الهواء، كما يقال. سنرى مرور ممارسات مشتركة بين الناس، فضلا عن المسائل المحددة والإبداعات الفردية التي من خلالها يواجهها وبالتالي، في الواقع، الفلسفة.

فريديريك وورم

قائمة بأسماء المؤلفين وكلماتهم

ستيفان شوفييه Stéphane Chauvier أستاذ بجامعة باريس- سوربون Paris-Sorbonne. قام هنا بتحرير: *العقد الاجتماعي، الوصف المحدد، الوجود، شكل حياة، عدم تحديد الترجمة، العدالة، الأنا، المرجع والحقيقة.*

مارك كريبون Marc Crépon مدير الأبحاث بالمركز الوطني للبحث العلمي CNRS ومدير قسم الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة ENS، عمل هنا على كتابة: *الاغتراب، الصداقة، المواطن العالمي، النقد، الاختلاف، التاريخ، الشعب، العنف، إرادة القوة.*

ميشال كريبيلييه Michel Crubellier أستاذ بجامعة ليل 3 Lille-III وكتب هنا: *الفعل (والقدرة)، ما يتوقف علينا، الانحراف (كلينامن)، التعريف، الفكرة، المادة، العدد، الفكر والمادة.*

فانسان دولوكروا Vincent Delecroix أستاذ محاضر بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا EPHE، عمل هنا على تحرير: *الغيرية، المفرد (الوحيد) أنكسيلتي، الوجود، الإيمان، التأويلية، القانون، البراغماتية، العقل العمومي، التسامح.*

سليمان بشير ديان Souleymane Bachir Diagne أستاذ بجامعة كولومبيا بنيويورك Columbia de New York. ساهم هنا بكتابة: *التجريبية (الإمبريقية)، التكذيب، القوة، المنطق، العدم، العقبة الإبستيمولوجية، النزعة النسبية، الدين، الجذمور (الريزوم).*

إيلي ديرينغ Élie During أستاذ محاضر بجامعة باريس غرب - نانتير- الدفاع Paris ouest-Nanterre-la Défense. ساهم هنا بتحرير: الجمالية *(الإستيطيقا)، الصورة- الزمن، الرابطة (نيكسوس)، الموضوع، النسبية، العلم، البنية، الجليل.*

ميخائيل فوسيل Michaël Fœssel أستاذ محاضر بجامعة بورغوني Bourgogne. عمل هنا على تحرير: *حب الذات، الديمقراطية، المثالية، الفينومينولوجيا، السلطة، التقدم، السبب، المتعالي، الفضيلة.*

إيلينور لو جاليه Éléonore le Jallé أستاذة محاضرة بجامعة ليل-3 Lille-III. ساهمت هنا بتحرير: *السببية، الحق الطبيعي، العادة، الخيال، الملكية، النزعة الشكّية، السيادة، التعاطف، العمل.*

دينيه مورو Denis Moreau أستاذ بجامعة نانت Nantes. قام هنا بكتابة: *الكوجيتو، المجهود (كوناتيس)، الإله، المتعة، الحرية، الذرة الروحية (الموناد)، الموت، الشخص، الخلاص.*

جان- ميشال سالانسكيس Jean-Michel salanskis أستاذ بجامعة باريس غرب- نانتير- الدفاع Paris ouest-Nanterre-la Défense. عمل هنا على تحرير: *الفعل، الوجود بطريقة أخرى، المساواة، المكان، الوجود في العالم، النزعة الصورية، التأويل، الموضوع القصدي لهدف الفكر (نويم)، المعنى.*

فريديريك وورم Frédéric Worms مدير المركز الدولي لدراسة الفلسفة الفرنسية المعاصرة وأستاذ بجامعة ليل - 3 Lille-III. أشرف على هذا الكتاب وقام هنا بتحرير: *المحبة (والكراهية)، بيو- سياسة، الجسم، الديمومة، الإيتيقا (والأخلاق)، اللاشعور، الميتافيزيقا، السوّي، الحياة.*

الفصل الأول

معاني مشتركة

1 - الفعل Action

يفهم الفعل بكيفية تقليدية بكونه السلوك المختار ضمن مداولة داخلية، ضمن معرفة غاياتنا ودوافعنا، وضمن وضعية العالم. بعد قرارنا، نعمل على تنفيذ سيناريو الفعل المصمم بداخلنا.

لكن ينظر إلى الفعل أيضا باعتباره التجلي ذاته لحياتنا، مثلما يكون ذلك في التزامنا الدائم، على طول السلم الزمني، وفي الغالب من أن دون أن تكون أفعالنا ثمار لانتقاء متروي. إنها تبدو بالأحرى وكأنها تنفسنا العملي الذي يتعذر كبته، بل هي بالأحرى ما يقوله تقريبا (من بين أمور أخرى) المصطلح الماركسي *البراكسيس* ***praxis*** والمصطلح الهيدغيري الوجود – في – العالم (80 ←) être - au-monde. كيف لا يمكن أن نخلص، ضمن هذا المنظور، إلى أن هويتنا النفسية والتاريخية هي نتاج لفعلنا؟

من ناحية أخرى، يبدو الفعل أيضا وكأنه الموضع حيث نكون مدعوون ومسؤولون أمام اقتضاءات تتجاوزنا وتتجاوز أفعالنا. وإذا كانت الأخلاق (← 43) أن تصل إلي وتعنيني، فذلك يكون على مستوى الفعل. وإذا كان ممكنا إعطاء شكل وحياة لسياسة جيدة، فذلك يكون عن طريق الفعل وفيه. إذا استطعنا بصورة جماعية تطوير معرفتنا، إلى البحث عن الحقيقة (← 31)، فيكون ذلك من جانب طرائق خاصة للفعل: من خلال الامتثال في سلوكنا لما نسميه المنهج العلمي.

يبدو إذن أن الفعل يقع في مفترق طرق الواقع والمثالية. إن وصفا واضحا للواقع الإنساني قد يراه محاكا تماما من الفعل، إلى حد لا يرى سوى الفعل في الحركية الفعلية لعالمنا. وفي الوقت نفسه، صلاتنا بالاقتضاءات، الأخلاقية، السياسية، الجمالية، النظرية، تتطفل على أفعالنا وتحولها نحو عالم آخر في كل مرة: فالفعل يشهد بامتياز على ما هو بداخلنا يتجاوز العالم، يتجاوز كل عالم.

2 - الصداقة Amitié

في الأصل تفهم على أنها انجذاب الشبيه نحو الشبيه، فقد شكلت على الدوام بالنسبة للفلسفة نموذجا مفضلا للمعقولية من أجل فهم ما يمكنه ربط العناصر في الكون أو المواطنين في المدينة. فأرسطو الذي خصها بأهمية كبيرة أكد بهذا أن العدالة (← 14) غير كافية لازدهارها، بل يتوجب فوق ذلك هذه الجماعة المختارة، القائمة على تقاسم نفس الفضائل (← 66) ونفس المبادئ. لكن...أيضا، كما يردد اليوم، نفس القيم، نفس القناعات أو نفس الإلتزامات. ومع هذا كله، فالصداقة، لا تعرف فحسب بهذه الأسس الموضوعية. كما يتضح ذلك بكيفية نموذجية، في الصلة التي ربطت مونتاني Montaigne وبويسيه Boétie(*) ("لأنه كان هو، لأنني كنت أنا")، فهي ترتكز مع ذلك على اختيار حر، يقاوم التحليل والتفسير، يترجم أولا في معجزة آثاره: تحقق متبادل للذات، والذي لن يسمح بفهمه، بالنسبة إلى كل واحد من الأصدقاء باستقلال عما يتوجب على كل منهما. إن الصداقة التي تقبل الاختلافات تتطابق إذن مع الشعور الأخلاقي لارتباط من دون تبعية. فلها قوة الارتباط الوجداني الذي، حتى يكون حيويا، يحقق الحرية من دون أن يسلبها أبدا. تقاسم الزمن والتاريخ، انهمام مشترك بالعالم (لأن الأصدقاء، بالتعريف، متعاصرين).

إنها تسهم في إبداع كل واحد لتفرده الخاص. إنها تشكل الذاكرة المشتركة. لذا فلها اقتضاءاتها، شفراتها وواجباتها. وأيضا شرودها. يمكنها أن تتيه في مشاعر، ليس لها إلا التعامل معها. بمستطاعها أن تخطئ، أن تضل ضمن اتفاقات تضعفها أو تفسدها: أخيرا إنها تحمل، مثل ظل وعودها، الإمكانية المهددة لإخفاقاتها وخياناتها. لكن مهما تكن الصعوبات التي تعترضها، فإن العلاقة التي تحددها تنتمي إلى نشأة وإلى تاريخ كل ذاتية.

(*) إيتيان دو لا بويسيه Étienne de la Boétie (1563 - 1530) كاتب وشاعر فرنسي كان قاضيا ومن مؤسسي النظرية الفوضوية في السياسة الحديثة في فرنسا، ربطته علاقة صداقة قوية مع الفيلسوف مونتاني وتعد من أبرز الصداقات في تاريخ الإنسانية من أهم كتبه على الإطلاق: "مقال في العبودية الطوعية." *Discours de la servitude volontaire* (1548).

3 - المحبة (والكراهية) Amour (et haine)

بصورة أعم تسمى المحبة، الحركة التي توجه كائنا نحو آخر، مثلما يكون ذلك صوب الخير والذي هو الشرط ذاته لوجوده، لاستمراره، ولكن أيضا لنموه (عبر هذه العلاقة نفسها). بهذا لا يكون للمحبة مغزى عاطفي أو سيكلولوجي فقط، إنما أخلاقي (← 43) بل حتى ميتافيزيقي (← 52). لكن بماذا تتعلق المحبة أو ما هو موضوعها (← 56) الذي يمكن أن "يملأ" تحديدا كهذا؟ هل، لكل كائن كينونته الخاصة، هو نفسه؟ أم بالأحرى لكل كائن خير ما، ولكل وجود الخير (كما أراده أفلاطون، بتوجيه الإيروس من الرغبة بجسد جميل نحو الرغبة بالجميل وبالخير في ذاته)؟ هل بالنسبة لكل كائن (وبالخصوص بالنسبة للكائن البشري) كائن آخر، كائن آخر إنساني، غير (← 35) (عن طريق إرادة الاتحاد به كما يقول ديكارت أو الرغبة بخيره مثل خيرنا، كما يقول ليبنتز)؛ جميع الموجودات الأخرى أو جميع الرجال الآخرين؛ مبدأ كل الأشياء، الإله (← 7)؟ هل ينبغي معارضة محبة الذات، الإيروس، الإحسان؟

الفلسفة، هي ذاتها تُعرّف من خلال محبة (الحكمة)، في نزاع. لكن تعريف المحبة يجر كذلك تعريفه النقيض، الكراهية. فالكراهية تصبح، بالفعل، الحركة التي تحول كائن عن آخر، كما يكون ذلك لمن يعترض على وجوده الخاص، بل حتى من يهدد بتدميره، إلى حد الرغبة بتحطيمه بالمقابل. بهذا، ومهما يكن الموضوع، فالمحبة تعارض أولا الكراهية، الإمكانية المضادة للمحبة والكراهية المتطرفة هي تلك الخاصة بكل علاقة. غير أن المحبة تتغلب أيضا على الكراهية، حتى وإن لم تقدر على إزالتها، لسبب بسيط وهو أنها شرط وجود الذات، لذلك الذي يحب، لكنه أيضا يكره. وهذا، بداية، بوصفه ذاتا محبوبة (أو كانت محبوبة). هكذا فالتعارض السيكولوجي والأخلاقي للمحبة والكراهية يأخذ جاذبية، بل أيضا إجابة إضافية، غير متوقعة وأساسية، في بعدها الميتافيزيقي.

4 - الجسم corps

كل موجود مادي مستقل أو معتبر كذلك يسمى جسم. لكن سرعان ما يطرح السؤال من يضمن هذه الاستقلالية. حينما قام ديكارت بإذابة "قطعة الشمع" في النار، كان يبحث عن إثبات نسبية الصفات الحسية للجسم الفيزيائي، حيث يتعلق واقعه حينئذ بالمادة الكونية وحدها، تحتية وغير محسوسة بالنسبة إلينا. مع ذلك، فإن جزءا من الفلسفة يعتبر على الأقل الجسم الحي، بمجموع الجسم، بمثابة كل مستقل، من خلال انفصاله الحيوي مع العالم واستقلاله الوظيفي. ألا يحق لنا الحديث عن الأحياء كأجسام؟ بيد أن هذه الاستقلالية هي أيضا نسبية، مثلما يبين ذلك الإنجاب والموت (← 19). هل يتوجب من ثمة المرور عبر مبدأ جوهري يسكن أو ينشط هذا الجسم أو ذاك، بواسطة روح (سيكولوجية أو ميتافيزيقية، ← 52)؟ هذا سؤال تقليدي، لكنه على الأقل يطرح سؤالا مثير للجدل عن اتحاد الجسم بالروح، مع جسمـ "ه". يعالج ميرلوبونتي Merleau-Ponty المُشَكّلة بطريقة أخرى، انطلاقا من الجسم المدرك، المعيش، الذي لا يفترض روحا لكنه على الدوام وجهة نظر غير قابلة للاختزال حول وفي العالم، الذات المتقمصة بوصفها شرطا لبقية الكل. بيد أنه يتوجب عليه هو أيضا أن يذهب إلى أبعد من هذا. لأن الجسم "الخاص" «corps propre» جسمـ "ي" «mon corps» يرتبط حسبه بالعالم، بصورة أدق، بـ "جسد" العالم «chair du monde»، وهي ليست مادة تحتية، ولكن هذا بالضبط ما يربط الجسم بذاته، وبالآخرين جميعا.

في النهاية إذن فإن العلاقة ما بين جسمية، العلاقة بين الأجسام سواء كانت فيزيقية، حية، فاعلة (←1)، متحدثة، هي التي تكون أولى ومعها، فوق الصورة الخاطئة لجسم فعليا معزول أو لمادة حقا (أو تخيلا) مخفية خلفهم، هي كل ما يوحد ويفصل هذه الأجسام فيما بينها.

5 - التعريف Définition

بما أن نقاط الارتكاز الأساسية في البحث الفلسفي هي التجارب المشتركة واللغة العادية، فإن التعريف هو إشارة مميزة للفلسفة. وظيفته الأولى ضمان أو تأكيد اتفاق العقول بإلغاء الضمني، في الوقت نفسه توضيح - بتصحيحها إذا لزم الأمر - المقاصد المكثفة في اللغة. إن معاني كلمة هي وظائف، كيفيات لاستهداف موضوع (بالمعنى الواسع: يمكن أن تكون كيفية، فكرة، علاقة) والتوجه إليه عبر واسطة الكلمة، وهكذا فحينما أشير إلى كوكب الزهرة Vénus[1] باعتبارها "نجمة المساء" أو لما اصطلح على "الشعلة" «flamme» بعاطفة الحب. فاللغات الطبيعية يبدو وأنها تنتج تلقائيا معاني مجازية؛ ذلك أن المعنى الحقيقي هو اصطناع مكتسب بواسطة بعض ألعاب اللغة، في الحقوق مثلا، وفي العلوم - وفي الفلسفة. عندما يفهم من التعريف تثبيت استعمال الكلمة فقط، فإنه يلبي بعض القواعد البسيطة، تكمن قيمته في تطابقه مع استعمال عادي، وحتى هذا نفسه ليس إجباريا، بل يمكن أن يختصر في مجرد تواضع (اتفاق). بيد أن الفيلسوف يريد أحيانا استخدام التعريف (مع الاحتفاظ له بنفس الشكل الخارجي)، ليس بغية تعريف الكلمة، إنما الشيء ذاته.

فهذا هو التعريف "الحقيقي"، الذي يفترض أن يلخص أو يحتوي، في صورة منمقة، معرفة معينة، بل ربما كل المعرفة، للمعرف: التعريف إذن يعطي سبب (→ 58) الشيء وخصائصه، وتترجم بنيته شيئا ما من بنية الموضوع (→ 56)؛ إلى الحد، الذي يمكننا معه القول بأنها تكشف عن الماهية. لقد أمكن اقتراح بالنسبة للتعريف الحقيقي أقوى القواعد الإجرائية، على سبيل المثال التعريف "حسب الجنس والاختلاف" للسكولائيين، وهو يمثل الفكرة باعتبارها مؤلفة من أفكار أخرى[2]؛ لكن هذا لا يفيد بأنها الصيغة الوحيدة الممكنة. إن الوصف ذاته، وبما أنه يستهدف نمطا وليس ماهية، يمكن تصوره كما لو أنه شكل بديل للتعريف الحقيقي.

---

(1) Voir g. Frege [1892], «sens et dénotation», in Écrits logiques et philosophiques, Paris, le seuil, 1971.

(2) Voir A. Arnauld et p. Nicole [1662], La Logique ou l'Art de penser, i, 12.

6 - الديمقراطية Démocratie

صارت علامة الديمقراطية هي علامة البداهة. على الأقل هذا في المجتمعات الغربية، فالفكرة القائلة بأن السلطة تعود في نهاية المطاف إلى الشعب (← 22) فرضت نفسها، على الخصوص في ظل غياب أساس معقول للشرعية السياسية. بيد أن تبريرا كهذا نوعا ما سلبي لا يمكنه أن يقوم مقام نظرية للديمقراطية. بالفعل، وبالتوازي مع انتصاره في مجال الرأي، فإن المفهوم أصبح أكثر فأكثر محل (← 56) تشكيك معمم ضمن الدائرة العلمية: فهل الديمقراطية شيء آخر غير الإسمية؟ ألا نستطيع اختزالها في مؤسسة الانتخاب؟ إلى أي مدى تكون الإجراءات المعاصرة لـ "لا الدمقرطة" «dé-démocratisation» الملاحظة في تطور السياسات الأمنية والتبني الحكومي لمعايير السوق أليست هذه متناقضة مع المثال الديمقراطي؟ لتناول هذه المشكلات، يكون من المناسب لتناول هذه المشكلات الاعتراف بأن الديمقراطية لا تعني فقط سيادة سلطة الشعب، إنما إمكانية احتجاج المواطنين عبر طرق قانونية وجمعوية على القرارات الحكومية. وفضلا التعارض الثنائي بين "ديمقراطية تشاركية démocratie participative" و"ديمقراطية تمثيلية démocratie représentative"، فمن المناسب التأكيد على مصادر الاحتجاج التي ينبغي الحفاظ عليها داخل مجتمع مفتوح. بشكل أعمق، فقد وصفنا خصوصية الديمقراطية الحديثة والتي، بعيدا عن حصرها في نمط نظام، تتمثل بوصفها شكلا لمجتمع مقبول بدلا "من موقع فارغ من سلطة" (كلود لوفور Claude Lefort). في الديمقراطية لا يمكن استدعاء أي مبدأ مطلق للتبرير لأن الديمقراطية تفصل بين القانون، المعرفة والسلطة. في هذا الإطار فإن مجتمعا ما يكون "ديمقراطيا" حيث تعاد دوما مشروعية النقاش حول الشرعي وغير الشرعي. فلا توجد ديمقراطية "مكتملة"، وهو ما يفسر الهشاشة الأساسية لهذا التشكيل للمجتمع، تماما مثل تكرار المحاولات للتخلص من ذلك.

7 - الإله Dieu

في إطار الفلسفات المُوّحدة، يعرف "الإله" في الغالب بوصفه "جوهرا غير محدود" (← 64) أو "كائن كامل بلا حدود". إن تحديد طبيعة هذه الكمالات، أو "صفات"، الإله، يختلف بحسب المفكرين. الصفات الأكثر تعيينا هي الصفات "الميتافيزيقية"، مثل الوحدانية، الأبدية، الوجوب، العلم الكلي، القدرة الكلية، وصفات "أخلاقية"، مثل الحكمة، الطيبة، العدل. فالفلسفات المسيحية تتصور الإله ككائن شخصي ومحب، الذي يخلق العالم، يتدخل أحيانا وينظم حياة البشر برعايته. ويصطلح على الربوبية (تيوديسيا *théodicée*) بحث مسألة تناغم وجود الإله مع وجود الشر.

إن القسم الذي يتناول مسألة "الإله" يسمى تيولوجيا (لاهوت) (أي "خطاب عن أو حول الإله) طبيعي، أو عقلي. فهو يختلف عن أنواع أخرى من الخطاب (إيمان، وحي، تجربة صوفية، إلخ.) بزعمه معالجة قضية الإله بكيفية حجاجية وعقلية: حتى وإن كانت لا تستبعد بعضها بالضرورة، ينبغي إذن عدم الخلط من جهة صورة الإله "المدرك بالقلب" (باسكال) المتلقى بواسطة الإيمان (← 11) في إطار التجربة الدينية ومن جهة أخرى "إله الفلاسفة والعلماء"، وهو مفهوم يحوز على مواطن ووظائف متغيرة ضمن فلسفات مختلفة. يصطلح على مذهب *الألوهية* *théisme* بذلك الفكر الذي تقدم خطابا إيجابيا حول الإله، أما *الإلحاد* *athéisme*هو فكر يقيم عدم وجوده، و*اللاأدرية* *agnosticisme* فكر يعتقد أنه لا يمكن النطق بخصوص الموضوع. إن التفكير فلسفيا في "الإله" يفترض في جميع الحالات أن يتخذ الإنسان مسافات مع التمثلات الخاصة المسوقة عبر الثقافات أو الأديان المهيمنة والقبول بأن *كل* الأسئلة قابلة لأن تطرح وتثار بشأن الإله: هل يوجد فعلا؟ هل يوجد إله واحد أم عدة آلهة؟ هل قدرة الإله محدودة؟ هل يتطابق الإله مع الطبيعة (سبينوزا)؟ هل الإله اسم خاص أم اسم مشترك؟، إلخ.

والواقع أن يقل اللجوء إلى الإله شيئا فشيئا بوصفه معاملا فلسفيا ومبدأ لتفسير العالم هو أحد مظاهر المسار الذي باشره نيتشه بوصفه "موت الإله".

8 – المساواة Égalité

من ناحية كلمة *مساواة* كلمة مجردة، اسم لكيان أخلاقي أو مفهومي، من ناحية ثانية تشير إلى علاقة. فنتحدث عن مساواة أ مع ب. فضلا عن هذا، فالكلمة تعني طموحا أساسيا لحركات الاحتجاج الاجتماعي عبر التاريخ. هل تكون المساواة موزعة بين الرياضيات والسياسة؟

إن مشكلة المساواة باعتبارها مفهوما نظريا هو أن شرط صلاحية مساواة أ وب لا يمكن أن يكون سوى هويتهما: أ وب يجب أن يكونا نفسيهما. لكن في الاستعمال، لن يكون الأمر كذلك أبدا، فالمساواة تتدخل بين المختلفين. إذا كانت س (س+ 1) وس2+ س متساوين، فهذا لن يمحو تمايزهما الحرفي. إن المثلثات المسماة متساوية في الهندسة الابتدائية ليس لها نفس الوضعية في المكان المحيط. يعطي فريغه Frege جوابا فلسفيا لهذه المعضلة، وذلك بتصور المساواة باعتبارها علاقة بين أسماء تحيل إلى نفس الفرد، لكنها تمثله حسب المعاني المختلفة: فمعلم الإسكندر وتلميذ أفلاطون متساويتين، تتطابق مع تمثلين لأرسطو. ويمكن أن نتساءل، مع هذا، هل التمييز بين الاسم والشيء مقبول في الرياضيات: ألا تتجاوز المساواة بالأحرى في كل مرة اختلافا بين الأسماء-الأشياء، بالتصريح بأن هذا الاختلاف لا قيمة له بالنسبة للمسعى الحالي؟

إن تناقض المساواة السياسية في النهاية مختلف قليلا: إننا نطالب بالمساواة لأن فارق السلم الهرمي غير مقبول، إنها أنانية الأعلى والهبوط المقبول من الأدنى. لكننا لا نرغب بإلغاء الاختلاف بين البشر إلى هذا الحد بقدر ما أننا لا نستهدف دون شك "حقا" مساواتهم التخيلية. إن مبدأ المساواة يلازم جميع المفاضلات بحسب سُلّم، على أساس أنها تحدد مصائر، تغلق أبواب الممكنات بالنسبة للخاسرين. إنه يطالب بإعادة فتح اللعب، بإعادة بعث نجاحات جديدة وطرق جديدة.

9 - الوجود Être

كل اللغات لا تتضمن فعل "الكينونة". لكن، في جميع اللغات، هناك مفهوم للوجود يمكن أن يعد أو يفهم، وإذن فإنه لا يمكن لمتكلمي هذه اللغات أن يبقـوا غير شاعرين ببعض التباينات، التي تبدو مستقلة عن الجهاز اللساني المتاح: 1/التباين الذي يظهر عندما يختفي شيء ما أو شخص ما من هذا العالم، التباين بين ما اندثر نهائيا من العالم وكل الذي ما يزال فيه؛ 2/التباين الذي يبرز حينما نرى أن شيئا ما تخيلناه يوجد أمامنا لحما ودما، التباين بين ما هو فقط متخيل، متمثل، موصوف، مجازي وبين ما هو هنا، خارج عقلنا؛ 3/أخيرا التباين، الأكثر دقة، بين الكيفية التي يحضر فيها كلب ورعد في العالم، حتى لا نتكلم عن كلب وملاك. في كل تباين من التباينات المذكورة يبرز مفهوما للوجود أو معنى للوجود: 1/الوجود بوصفه نقيضة العدم أو الكينونة (← 10، 20)؛ 2/الوجود كنقيضة للخيال أو الواقع؛ 3/الوجود باعتباره طريقة خاصة في الحضور أو الجوهر ("ماهية"). إن كثرة هذه الكيفيات المذكورة في النفاذ إلى الوجود هي مصدر الالتباسات التي تعلق بالتعريف الذي وصفه أرسطو وكأنه "العلم بالوجود بما هو موجود" (← 52). هذا العلم يمكن أن يفهم وكأنه الفرع الذي يفهرس، يصنف ويرتب كيفيات الوجود: وإذا كان هناك رعود وكلاب في العالم، فإن الرعد والكلب ليس لهما نفس كيفية الوجود، أحدهما حدث، الآخر جوهر (← 64) أو مستمر في الوجود. يمكن أن تفهم الميتافيزيقا كذلك بوصفها الفرع الذي يوظف في تمييز ما يوجد حقيقة وما هو خيال أو بناء للغة أو للذهن والذي يقترح لأجل هذا معايير للواقع: هل توجد حقا أعداد، آلهة، أرواح، كليات؟ كلاب، رعود (أم فقط جزيئات وأمواج، جمعت بشكل مختلف)؟ أخيرا، يمكن أن تفهم باعتبارها توجيه للفكر الذي يسائل أمر الوجود ذاته، ما وراء أو ما دون الموجودات، حقيقة ما يكون، وليس فحسب هذا وذاك، إنما الوجود وليس فقط: لا شيء.

10 - الكينونة existence

هل يمكن للكينونة أن تكون مفهوما فلسفيا أم على العكس من ذلك ليست هي ما يقلق، بل حتى تنهك الفكر والخطاب الفلسفيين؟ بالفعل فإن الاعتراف بعدم اختزال الكينونة في الفكر العارف والمنطق، إلى المفهوم، هو ما يضع الميتافيزيقا بطريقة أساسية موضع التساؤل (← 52) بوصفها فكر الوجود والمثالية باعتبارها مماثلة تامة للوجود بالفكر. في كل معاني المصطلح، *راوغت* الكينونة الفلسفة التي اعتقدت بانتهائها مع هيغل Hegelإلى إقامة معرفة مطلقة وشاملة. ذلك لأن الفيلسوف، إذا ما صدقنا كيركغارد Kierkegaard، لم ينس في طريقه سوى شيئا صغيرا: هو نفسه. بمعنى هو ذاته كفرد موجود، مهتم بشغف بوجوده، حيث أن الفرادة الملموسة لا تقبل الاختزال إلى أية فكرة أو ماهية مجردة والتي لا تختلط مع موضوع المعرفة.

بهذا فالكينونة محددة بكيفيتين بوصفها التخييل الذي يسبق على الدوام الفكر وبكونها الفرد الذي هو أكونه أنا وأود أن أكونه. إذن يمكن أن يظن بأن أخذ بعين الاعتبار الكينونة *ضد* العقلانية الفلسفية الشاملة يفسح الطريق *في* الفلسفة أمام اللامعقول. لكن ليس في نقد المعرفة عدول عن الفكر، بل حتى لا توجد كينونة إلا ضمن العلاقة الإشكالية والمتحمس للفكر بالوجود.

هذه العلاقة تمنح للكينونة معناها المزدوج: فهي في الوقت ذاته معطى خام وأولي، وحركة غير مكتملة نحو الذات، الحرية، المشروع والتاريخ (← 15، 46).

يبقى أن هذا "المدخل" للكينونة ضمن الخطاب الفلسفي ربطها بمفهوم الذاتية. لقد بحث هيدغرHeidegger، عبر مصطلح *الدزاين Dasein*، الكشف عن الأساس اللاذاتي للكينونة بوصفها وجودا - في - العالم (← 80) ووجود لأجل الموت. بيد أن تحذير كيركغارد Kierkegaard لم يجعل فحسب الكينونة منسية لدى الفيلسوف: إن الفلسفة متجذّرة في الاهتمام بالذات لأجل كينونتها، والكينونة هي المفهوم الفلسفي *الأول*.

11 - الإيمان Foi

بوصفه نوع من الاعتقاد حيث صار الإيمان الديني مفهوما ومشكلة للفلسفة الحديثة. على صلة بتمثلات معتمدة من طرف الذات ضمن يقين راسخ لكن يعوزه التأكيد الموضوعي، يجد الإيمان مكانه ضمن خيال يمتد من الرأي البسيط، متغير وذاتي تماما، إلى معرفة عقلية مؤسسة موضوعيا. بوصفه كذلك، فإنه يُحاكم ببحث (أنثربولوجي) على أسبابه، لكن أيضا باختبار (إبستيمولوجي) لأسبابه.

لقد تم تصوره تقليديا انطلاقا من مسألة علاقات بين العقل (← 58) والوحي، لقد صار مسألة *داخلية* بالنسبة لفلسفة تزعم بمعرفة المطلق: هذه المسألة هي تلك المتعلقة بإدماج الإيمان في نسق العقل. إن تصريح كانط Kant "اضطررت إلى إلغاء المعرفة من أجل إيجاد مكان للاعتقاد" -، ميز نقد الاستخدام النظري للعقل المحض، الذي يخصص مفهوم "الإيمان الأخلاقي العقلي" لميدان العقل العملي. فيما بعد سيتم الاحتجاج من قبل مؤيدي "قفزة الإيمان" من جانب العقل أو من خارجه، هذا التقسيم سيتم تجاوزه أيضا من طرف المثالية النظرية لـ هيغل الذي يجعل من الإيمان لحظة (ذاتية) في تكوين المعرفة المطلقة **للمطلق**.

لكن الطريقة التي تنظر بها الفلسفة تقليديا الإيمان وتناقش عقلانيته المحتملة ألا تعاني من انحراف نظري؟ "الإيمان بـ" ليس هو الشيء نفسه مثل "الإيمان في" (شيء ما)، وعنصر الثقة (*فيداس fides*) (*) ليس ميزة ثانوية. لقد أمكن إذن إبطال الرد الفلسفي (في هذا بتأثير من التيولوجيا من جهة أخرى) للإيمان إلى نوع من الاعتقاد العادي وإلى الاتجاه الافتراضي. فقد تم الحرص على بعده العملي، ليس فقط ضمن قبول كانطي، إنما وجودي، يؤكد على طابع الإلزام فيه.

(*) فيداس Fides من الميثولوجيا الرومانية وهي إلهة الوفاء، حسن النية والشرف [المترجم]

12 - القوة Force

يؤكد ليوبولد سيدار سنغور[**] Léopold Sédar Senghor بأن الخاصية المميزة للثقافات المختلفة لإفريقيا جنوب الصحراء هي فكر "الإيقاع" الذي عرفه بأنه "هندسة الوجود، الديناميكية الداخلية التي تعطيه شكلا"؛ ومن ثمة فهو، يخلص إلى أنها، "التعبير الخالص عن القوة الحيوية". بالنسبة إلى سنغور إذن، الميتافيزيقا (← 52) التي تتجلى فيها جيدا الديانات الإفريقية ترتكز على أنطولوجيا قوى متفردة في إيقاعات. هذه الأنطولوجيا تنبني على الأطروحات الآتية: 1/الوجود هو وجود قوة؛ 2/أنواع مختلفة من الموجودات تتميز بمختلف أنماط وكثافات القوى؛ 3/كل قوة يمكن أن تزيد أو تنقص: يقول سنغور بأنها يمكن أن تتعزز أو تفقد قوتها؛ 4/يمكن للقوى أن تؤثر الواحدة على الأخرى بحكم طبائعها الداخلية؛ 5/الكون هو سُلم من القوى انطلاقا من قوة القوى التي هي الإله إلى غاية الجماد (إذن لا يوجد شيء خامد في العالم) مرورا "بالأسلاف الكبار"، البشر الأحياء، الحيوانات والنباتات. فالأمر لا يتعلق هنا بأن *تكون لك قوة* إنما أن *تكون قوة*. بعبارة أخرى، فليس المسألة هنا متعلقة بالجوهر (← 64) بمعنى ما يبقى مماثلا لذاته ويدوم، غير متحرك تقريبا في ظل الحوادث والتغيرات. فالمادة نفسها ليست أبدا ما يستمر إنما الفعل ذاته، القوة الفاعلة (1). فبدلا إذن من ميتافيزيقا ثابتة (ستاتيكية) حيث تتلقى مادة/ذات ترتكز على نفسها محمولات/خاصيات، فإن الأمر يتعلق بأنطولوجيا حركية. نؤكد بأن ترجمة هذه الأنطولوجيا إلى إيتيقا

(**) ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor(2001 - 1906) شاعر، كاتب ورجل سياسي سنغالي (أول رئيس لجمهورية السينغال المستقلة (1960 - 1980) أحد المثقفين والسياسيين الأفارقة النادرين الذين حازوا على شهرة وحظوة في الأوساط الفكرية والسياسية العالمية، نال الكثير من الجوائز والتكريمات وأول إفريقي يحظى بالدخول إلى الأكاديمية الفرنسية. من أعماله:- أشعار: قصائد الظل: 1945، الأسد الأحمر (النشيد الوطني للسينغال)- محاولات: مختارات من الشعر الجديد الزنجي والملغاشي المكتوب باللغة الفرنسية، قدم له جان بول سارتر (1948). الزنجية وحضارة الكوني (1977). [المترجم]

(→ 43) يكون على أساس مبدأ ما هو حسن "جيد" وهو ما يضاعف القوة، قدرة الفعل، *الشر* هو ما يضعفها. يحذر سنغور أن يجعل من هذه الأنطولوجيا للقوة الحيوية خاصة بإفريقيا، واختلافها الجذري. بالعكس، فلم ينس أبدا التذكير بأن اليونان القديمة، قبل كلاسيكي تعرف أيضا تبجيل الديونيزي. ومنه استعمال مقولات الأبولوني والديونيزي المستخدمة من قبل نيتشه Nietzsche. تجد ميتافيزيقا القوة صدى لها في نسق ليبنتز Leibniz حيث، يجرد السكون من الامتياز الأنطولوجي والذي كان ميزته، كل مادة هي قوة: إذا ما كان حقيقي أن شيئا يجب أن يبقى غير متغير في الكون، وبالضبط فجمع $\sum m^i v^{i2}$ المنتج ومربع السرعة للنقاط المادية m^n كمية الحركة أو" القوة الحية".

13 – العادة Habitude

تشير العادة إلى سلوك أو إلى طريقة في التفكير تتبناها بسهولة تبعا لتكرار مفروض أو إرادي لهذا الفعل نفسه. في الحالة الأولى نتحدث عن عادات سلبية وفي الثانية عن عادات إيجابية، التي يمكن أن تكون من جهة أخرى، هذه أو تلك "حسنة" أو "سيئة" على حد سواء. غير أن العادة لا تعني فحسب النتيجة؛ إنما تشير أيضا إلى العملية التي تقود إليها. من ثمة يمكن للعادة أن ترتقي مبدئيا، بل حتى، كما كتب هيوم Hume تصير "مرشد كبير للحياة الإنسانية". وهذا المبدأ يصير هو نفسه أساس مختلف السلوكات المعتادة التي تشير إليها العادة من المعنى الأول للكلمة. لكن قد تثار مشكلة حول هذه النقطة: فبينما بعض من عاداتنا يبدو أنها من صنعنا، يتضح أن المبدأ الذي يرشدها على ما يبدو، يعمل ضمنا وباستقلال عن موافقتنا. أكثر من هذا، فالعادة يبدو وأنها تعمل بالأحرى بفعالية فتختفي: كلما كان السلوك اعتيادي، كلما فلت منا أساسه. وبتعبير آخر، كلما بدا طبيعيا؛ إلى درجة أن العادة، مثلما كتب باسكال Pascal، هي" طبيعة ثانية". باستطاعة الفلاسفة إذن اختيار الكشف عن هذا الأساس، مثل هيومHume، الذي أراد تبيان أن العادة توجد في أساس استدلالاتنا عن السببية. غير أنه إذا كانت العادة توجه هكذا من دون علمنا

استدلالاتنا وأفعالنا (← 1)، فإن السؤال يطرح من جديد ما الذي يعتمد علينا في العادة وماذا يعني على سبيل المثال "اتخاذ عادة (صارت (الـ) عادة)". فعندئذ الأحرى نحو التكرار، حيث ينبغي التحول والذي تكون في الأخير العادة نتيجته. هناك تكرارات إرادية (أو اصطناعية): فالتربية (من دون أن تختزل فيها) تستعملها، تماما مثل الفرد يمكنه الاعتماد على العادة، وليس فقط على العقل (← 58)، لتوجيه سلوكه الأخلاقي، تنمية الفضيلة (← 66)، أو إصلاح خُلُقِه.

14 - العدالة Justice

العدالة في المقام الأول هي استعداد ذاتي: هي استعداد دائم لإرجاع لكل واحد ما يعود إليه. لكنها كذلك الخاصية الموضوعية لنظام اجتماعي حيث يمتلك جميع الأعضاء أو يتلقون ما يرجع إليهم. فالعدالة، بالمعنى الذاتي كما الموضوعي، لا يكون لها إذن معنى، كما لاحظ ذلك هيوم Hume، بالنسبة إلى كائنات لا يكترثون بامتلاك أي شيء أو إلى كائنات تمتلك طبعا كل ما ترغب فيه. تفترض العدالة أنانية محدودة وبعض الندرة في السلع.

لكن أليست العدالة فضيلة (← 66)؟ والحالة هذه كيف يمكن للفضيلة أن تجاور الأنانية، وإن بحدود؟ الجواب أن العدالة ليست فضيلة التضحية. إنها تستلزم إعادة لكل واحد ما له، بما في ذلك للذات نفسها: أن نأخذ أقل ما يرجع إلينا، لا يعني أنه عدل، إنما هو طيبة أو سخاء. ومن الأفضل دون شك أن يكون الإنسان طيب على أن يكون فقط عادلا، بيد أن الحياة الاجتماعية لا تقتضي الطيبة، العدالة فقط، لأنه من دون العدالة، سينخر المجتمع الحسد، الغِل، الحقد، العجرفة، العنف. ما العمل إذن حتى تسود العدالة، حتى يعرف المجتمع "سلم النظام" (أو غسطين Augustin)؟ أن يكون أعضاؤه عادلين، من دون شك. لكن ينبغي تمييز معنى العدالة، أي القدرة على التفريق بين ما هو عادل، وفضيلة العدالة التي هي استعداد لتحقيق ما هو عدل. إذا كانت العدالة (الموضوعية) تفترض فضيلة العدالة، فإنها تفترض كذلك معنى مشترك لما عادل. لكن هل يوجد هذا المعنى

المشترك؟ أليست العدالة أساسا محل نـــزاع، بحسب تعبير باسكال Pascal؟ يعتقد بعض الفلاسفة أن هذه النـــزاعات (الخصومات) حول ما هـــو عـــادل ليســـت أساسية وتنشأ فقط من انحياز المتخاصمين: فالأغنياء يرون بأن اللامساواة في الثروة مبررة، والأقوياء هم أيضا بنفس النظرة إلى اللامساواة في القوة. لكـــن ألا تظـــل العدالة محل نـــزاع، حتى بالنسبة إلى مشاهدين حياديين في المجتمع؟ لمن يمنح نـــاي يرغب فيه ثلاث أشخاص بنفس الحدة؟ إلى من يحسن العزف به؟ إلى من تعب في صنعه؟ إلى كل واحد منهم تباعا؟ أم إلى أحد؟

15 - الحرية Liberté

بشكل عام تعرف الحرية بوصفها "القدرة على فعل ما نريد"، الأمر الـــذي يجعلك تفلت من جميع أنواع القيود من أجل التصرف كما تشاء. بـــالنظر إليهـــا هكذا تبدو الحرية وكأنها *استقلالية ذاتية*، أي أن يمنح الإنسان لنفسه قانونا خاصا به (← 16). يمكن لتعريفات الحرية هذه أن تهم الفرد (مسألة "الاختيار الحـــر"، القدرة على الاختيار للإرادة البشرية) بمثل ما تهم الجماعة. فهـــي تنطبـــق إذن في الفلسفة النظرية (قضية الحرية إزاء الصحيح والخاطئ)، في الفلســـفة الأخلاقيـــة (الحرية في مقابل الخير والشر، ← 43)، في الفلسفة السياسية (مسألة *الانتخاب*، بمعنى الاختيار، للمواطن؛ حرية تقرير المصير لجماعة) وفي اللاهوت (حرية الإله في خياراته، حرية الإنسان أمام الإله).

تفترض حرية الإرادة البشرية الإفلات من نظام السببية الضرورية، المحتومـــة، السارية في ميادين الطبيعة وأن تكون من ثمة مثل "إمبراطورية داخل إمبراطوريـــة" (سبينوزا Spinoza). *فلاسفة الحتمية*، والذين هم في الغالب مـــاديين، ينكـــرون وجود قدرة كهذه للذهن. فلاسفة المثنوية، وهم يميزون بجلاء الجسم عن العقـــل، يقرون بسهولة بوجودها. إن تأملات حول "الفعل المجاني" (الفعل المرغـــوب دون أدنى سبب) تسعى بأن تدفع إلى أبعد ما يمكن بفكـــرة إرادة حـــرة بـــإطلاق في خياراتها وغير مكترثة بأية حتمية.

فليس من البديهي أن يحتفظ بتعريف مماثل للحرية في جميع المجالات حيث يتدخل المصطلح. إن الفكرة القائلة بأن الحرية تعبر عن نفسها تماما في القدرة الوحيدة لاختيار غير محتوم هي كذلك قابلة للنقاش، على سبيل المثال إذا ميزنا قضية ماهية الحرية عن مسألة حسن استخدامها. فمن وجهة النظر هذه، ستجد حرية "مستنيرة" تفتحها التام في انجذاب لا يقاوم للإرادة نحو الحق أو الخير المعروفين بوضوح: عندئذ ننقاد إلى تمييز القيد الخارجي، المفروض، من تقرير المصير، الإيجابي.

16 - القانون Loi

من قوانين الطبيعة، التي يقع على عاتق المعرفة العلمية التعرف عليها أو إعدادها، إلى القوانين، السياسية أو الأخلاقية، المعدة من قبل البشر، هل يكون للمصطلح (أي القانون) المعنى نفسه؟ هل يتعلق الأمر بتماثل، بل ربما بإفراط خطير للغة؟ لأنه يتوجب بالنسبة للقانون من مشرّع، ويمكن دوما التشكيك بأن استعمال مصطلح "القانون" في ميدان علوم الطبيعة لا يزال يروج لبقية من الفكر اللاهوتي، الذي بحسبه نظام الطبيعة يحيل بالضرورة إلى إرادة عليا مُشرّعة. سيذكر بأن المصطلح لا يغطي سوى اكتشاف الانتظامات في الطبيعة التي تخضع لها الظواهر، من دون الحاجة إلى إرجاعها إلى مقصد تشريعي ضامن للعقلانية: القوانين، في صلاحيتها الكونية، ولا تعبر سوى عن ضرورة الارتباطات السببية (← 36) لكنها بالخصوص في ربط قوانين الطبيعة بممارسة المعرفة، بإلغاء تماسكها الأنطولوجي لصالح وظيفتها التفسيرية، حيث يتم التحذير من تيولوجيتها الخفية: فنحن من يعمل على إدخال النسق والانتظام في الطبيعة.

بالمقابل، ففي المجال الإنساني، يتم الاعتراض على فهرست القوانين الأخلاقية أو السياسية على منوال الطبيعة أو الطبيعة الإلهية المتعالية من قبل مبدأ الإرادة الحرة التي تؤسسها بكيفية مباطنة. انطلاقا من هذا، عندما تعبر قوانين الطبيعة عن الضرورة، تعبّر القوانين الإنسانية عن الحرية (← 15) ليس فقط بواسطة أسسها،

إنما أيضا من خلال نتائجها. ومع هذا فلن تفعل إلا في حدود ما ترتفع هذه الإرادة الحرة إلى الكونية، بمعنى إلى العقل (← 58). عندئذ تطرح مسألة الصلاحية الكونية، وهو ما يرجع إلى الحكم على الطابع الكوني للعقل نفسه بما أنه يؤسسها ويحددها.

أنظر أيضا الحق الطبيعي (← 77)

17 - المادة matière

إن مسألة المادة عند النظر إليها في صورتها العامة، تكون هي النسيج الذي تصنع منها الأشياء التي نراها ونلمسها وبشكل أوسع بمجموع البنيات التي هي موضوع المعرفة. فهذه مسألة أنطولوجية: إذا قلنا كما فعل طاليس Thalès أن كل شيء مصنوع من الماء (بما في ذلك الماء الذي نشربه)، فإن هذا الماء الكوني سيكون مختلفا عن الماء الواقعي. إن الطريقة الراديكالية في تقديم مادة كهذه هي جعلها واقعا خالية من كل خاصية والتي لا يمكن إذن معرفتها ولا الشعور بها وبدرجة أقل وصفها، إنما فقط بلوغها بشكل غير مباشر بواسطة فعل تفكير جد مجرد: فهو "وعاء الصور" لأفلاطون Platon[1]، المادة الأولية *materia prima* للسكولائيين، لقد اقترحت الميتافيزيقيات الكلاسكية مفاهيم أكثر تحديدا للمادة.

يجعل أرسطو من المادة *مادة لـ*: فالمادة س هي ما لها قابلية تلقي صورة س. وهذا المصطلح نسبي: فاللبنة مادة للجدار، تماما كما أنها صورة للطين. فمادة الوقائع الأكثر إتقانا هي الأكثر ملاءمة لها إلى درجة تصبح غير مفصولة عنها: فروح الحيوان هي صورة الجسم الخاص، المنظم بغرض الحياة التي هي النفس ذاتها. خلافا لذلك المادية تعطي للمادة وجودا أوليا ومطلقا، وذلك بأن تخصها بصفات تسمى "أولى": فالتشكيل الفضائي، عدم القابلية للاختراق، الخمول، الخاصيات "الموصوفة بكونها غير مفصولة عن فكرة المادة".[2] هذه المادية هي فلسفة الفيزياء

(1) Platon, Timée 50 a-52 c, et Plotin, Traité 12.
(2) Locke, Essai, ii, 8, § 9.

الكلاسيكية، في نـــزاع مع مفاهيم الذهن والحياة نفسها، التي تبحث عن اختزالها، أي بتفسيرها عن طريق المادة. إنها تضع قدرة الرياضيات في خدمة معرفة الطبيعة، لكن من دون القدرة أو الإرادة لتأسيسها في الوجود (← 9) - إلى درجة تسمح بتناقض بركلي Berkeley المدهش الذي يؤكد أنه بمقدورنا التخلي من دون ضرر عن فرضية وجود المادة– وهو ما يفتح الطريق أمام نـــزعة ظواهرية حديثة و"نـــزعها المادة عن المادية "[1] «dématérialisation du matérialisme»

18 - العالم monde

يدرج مفهوم العالم في الفلسفة بـثلاث كيفيـات. الطريقـة الميتافيزيقيـة (← 52) تتصور العالم (*mundus, universum, Welt*)[*] بوصفه شمولا: شمـول الموجود، كل الواقع. فهذا التوصيف المطلق يميز المفهوم الميتافيزيقي للعـالم مـن كل تحديد نسبـي إلى جهة الواقع؛ حتى الكون المدروس مـن طـرف علمـاء الفيزياء الفلكية إن هو بهذا الصدد سـوى موضـوع (← 56) بـين مواضـيع أخرى. فالعالم بوصفه شمولا ليس هو الطبيعة باعتبارها نظاما؛ إنه يتميـز إذن في الوقت ذاته عن الكون القديم وعن الكون اللانهائي لدى المحدثين. إذا ما تصـورنا تعدد العوالم، "العالم" هو أيضا كبير جدا ليجمعهم جميعا. مع هـذه الصـعوبة، المحددة بالضبط من طرف كانط Kant في "نقائض العقل المحض": فلا حدس، ولا ظاهرة يمكنها أن تتطابق مع هذا المفهوم؛ العالم ليس موضوعا فوقيا، إنهـا فكـرة العقل (← 83، 58).

---

(1) G. Bachelard, Le Nouvel Esprit scientifique, chap. 3., puf [1934], 2003.

(*) أي وفقا للمصطلحات باللغات الأجنبية: اللغة اللاتينيـة لـــ mundus أي العـالم وuniversum أي الكون وباللغة الألمانية Welt أي العالم. وقد تركناها كما ارتآهـا الكاتب لأننا نتصور أن المعنى المقصود من ورائها يتجاوز مسألة الاشتقاق إلى المفهـوم ذاته الذي تشكل فلسفيا وطبع على الأقل بعض الفلسفات منها مثلا الدينية والوجودية [المترجم].

إذا ما غادرنا الميتافيزيقا إلى ميدان المدرك، يقدم العالم كأفق، أو بشكل أفضل، أفق الآفاق. هذه هي الصورة الثانية للعالم، الصورة الفينومينولوجية (← 91) المرتبطة بفكرة الإنسان بوصفها "وجود في العالم" (← 80). افتراض من طرف كل غرض، كل وضعية موضوع (← 56)، فالعالم هو ما سبق حضوره ودائما *هنا*.

هل يمكن أن نستخلص صورة ثالثة للعالم لن تثبته على الفور ضمن هذه العلاقة؟ قد تكون صورة تأملية للعالم تبحث عن إثبات مضمون الفكر لذاته. إن فكرة شمول غير شامل تحمل بالفعل تناقضا ملموسا لا يختزل في الحد من قدرتنا على المعرفة. وبتطويرها إلى أقصى حد، سنرى ربما انبثاق أفكار جديدة عن العالم: عالم مفتوح (جماعة دون مجموع)، عالم مفتوح (مميز بواسطة نظام تعايش ضعيف، أنظر نكسيس 88 ← *Nexus*)، عالم أجوف (حيث كل شيء، متحرر من القيود التي تربطه بالآخرين، يبدو وكأنه وحيد العالم).

19 - الموت mort

الموت توقف للحياة. من وجهة نظر طبية وقانونية، اقترحت معايير مختلفة لتحديد هذا التوقف الذي يتوافق في الغالب الأعم أكثر مع عملية منه مع حدث عرضي أو فظ (موت "عنيف"): توقف التنفس ("إرجاع نفسه الأخير"، بمعنى انتهى ex-spirer)(*)؛ انقطاع نشاط القلب؛ توقف، جزئي أو كلي، للوظائف العصبية. من وجهة نظر فلسفية، من الصعب تشكيل مفهوم للموت. في *الكينونة والزمان* *Être et Temps*، اقترح هيدغر Heidegger تعريف الموت باعتبارها

(*) من دلالات فعل ex-spirer وكما وضعه الكاتب بمد بين البادئة ex وخلافها a والجذر الذي هو spirer وهو ما يعطينا معنى التنفس الشهيق aspiration والزفير expiration، الشهيق إدخال الهواء والزفير إخراجه لذلك فالقول بإخراج آخر نفس يعني الموت ولذا فإن من معاني هذا الفعل إضافة إلى الزفير: النهاية، الموت، الانقضاء، الانتهاء، الوفاة، القضاء. [المترجم]

"إمكانية الاستحالة": بالنسبة للكائن البشري، تشكل الموت لحظة قصوى لا مفر منها أين تختتم الخيارات التي يمكنه القيام بها طيلة حياته بين عدة ممكنات وحيث يأخذ وجوده (← 10) إذن صورته النهائية. يجب التمييز في التحليل الفلسفي لمفهوم الموت، على الأقل، بين ثلاثة جوانب: الموت بصورة عامة ("نموت")؛ موتي، كما يتصوره المتكلم؛ موتك (موت "المخاطب") موت الآخر، بأكثر تحديد هو الكائن المحبوب.

هل يطبع الموت اختفاء كائن إنساني أم أنها تشكل مرحلة انتقالية ومرورا، نحو شكل آخر من الوجود؟ إن فلاسفة المذاهب الثنائية (أفلاطون Platon وديكارت Descartes)، الذين يميزون بوضوح الجسم من العقل، يعتقدون عموما أن توقف نشاطات الأول لا تتضمن بالضرورة اختفاء الثاني، وأن شكلا من أشكال بقاء الذهن أو الروح ممكن تصوره. أما الفلاسفة الماديين (أبيقور Épicure، ماركس Marx) فيعتبرون في معظم الأحيان أن موت الكائن الحي بمثابة فنائه النهائي (← 20).

وبغض النظر عن هذه المناقشات التي يصعب البت فيها، يتوجب علينا أيضا النظر في آثار الموت، أو في الفكرة التي نكونها عنها، في حياتنا. إن تقليدا فلسفيا مستمرا، حيث نعثر على حد سواء في الأبيقورية ("الموت لا تعني لنا شيئا") كما نعثر في المسيحية (أن يسوع انتصر على الموت ببعثه)، هكذا يوضح هذا التقليد أنه للعيش بسعادة ينبغي التخلص من الخوف من الموت.

20 - العدم Néant

كيف يكون من الممكن أن *يبدأ* شيء معين في وجود لم يكنه، ومن "لا شيء" ينشأ شيء ما؟ كيف يكون ممكنا التفكير، إلى جانب ما هو موجود، بالوجود (← 9)، وما هو غير موجود، بعبارة أخرى *العدم*؟ إن قصص الخلق للديانات الإبراهيمية المختلفة (والتي تشترك فعلا، لاسيما، في كونها تقول بالخلق) غالبا ما صادفت تشكيك الفلاسفة الذين يعتبرون من التناقض أن يبدأ العالم

بالوجود حيث لم يكن بداية سوى العدم. وبالتالي، فالكيفية الوحيدة للإفلات من التناقض هي اعتبار أن العالم *متساوق في أبديته* مع الإله، وبأن الوجود ليس حد للعدم وأن هذا الأخير إذن، حقيقة، *لا* شيء، إنه كلمة فحسب. إذن ينبغي التفكير في الوجود كملأ، إيجاب، دون انشقاق قد يتسرب منه العدم ودون خارج حيث يجد هذا الأخير مكانا له. هكذا يقول هنري برغسون Henri Bergson أنه بالتفكير في أن العدم "وجد أولا" ثم جاء من بعده الوجود، "فضلا عن ذلك par surcroît"، فنحن لا نفعل سوى نقل "فكرة – زائفة" pseudo- idée تقودنا إلى مشكلات زائفة كتلك، على سبيل المثال، المتعلقة بمعرفة لماذا جاءت الأشياء إلى الوجود وكيف وجدت هكذا. في الواقع، كما يشرح ذلك برغسون، خلف كلمة "عدم" يجب قراءة ليس واقعا مطروح بهذا الشكل، إنما العملية التي نقوم بها في إلغاء كل شيء. وبالضبط فباعتبار عملية الإلغاء هذه، بفحصها مسبقا أكثر، يمكننا أن نرى بدقة، بدلا *ما* يقوم به الوعي، *ما* يشكل وعينا. وهذه هي الطريق التي انخرط فيها جان بول سارتر Jean-Paul Sartre حينما وضع إلى جانب الوجود في ذاته أشياء خارجة عنا، أو عن أجسامنا، فائض ومكتسح إلى درجة الغثيان، *الوجود لذاته* وهو وعينا في قدرته على الاحتفاظ بالوجود عن بعد ليجعل مني كائنا يتطلع، يكون حرا في اختيار هذا أو ذاك، بأن يبدع ذاته. حريتي (→ 15) تحفر الوجود وهكذا تجعل من الممكن حركة إلغاء طفاح الوجود. الوجود لا شيء؟ *التعدم*، الذي بواسطته تصير حريتنا فعلية، هو وجودنا نحن، والذي قال عنه سارتر بأنه ذلك الذي جاء عبره العدم إلى العالم.

21 - الفكر Pensée

نعرف جيدا أننا نفكر؛ لكن ما هو بالضبط الفكر؟ إن تصورنا عن الفكر يجد سنده في صورتين للخبرة مرتبطتين ببعضهما، لكنهما مختلفتين جدا في قانونهما وشكلهما. من جهة، فكرنا هو جزء من عالم تجاربنا الخاصة، تلك التي تكون حاضرة مباشرة ونميزها بجلاء عن باقي التجارب الأخرى التي تكون العالم

"الخارجي" والذي أتقاسمه مع نظرائي. غير أن حقل التجربة الخاصة أشمل من الفكر: فهو يشتمل على سبيل المثال إدراكات الجسم الخاص (الخبرة جوع، ألم، نوم، إلخ.) وحتى خبرات نفسية، مثل العواطف، والتي نتردد بحق في تسميتها "خواطر". بشكل أعم، تبدو غير ثابتة، مفتوحة على الشك والوهم، ولا يمكن أن نشخصها بالتحديد، ولا نقترح التصديق عليها، إلا بالاستناد على هذه الخبرة الأخرى التي هي الكلمة - النشاط الذي بواسطته تصبح الخبرات الخاصة مشتركة. هكذا نستطيع تسمية "خواطر" الخبرات التي يمكن أن تروى أو على الأقل التي تنزع نحو القول، انطلاقا من مجرد قصد موضوع (← 56) إلى غاية إثبات اقتراح أو التعبير عن إرادة. من هذا التعريف تتبع الطبائع الرئيسية للفكر متصورة كنشاط: قدرتها على الكشف، "دون إزعاج من قريب أو تذكير واقعي، المفهوم الخالص "[1]، بمعنى الترميز والتجريد؛ قصد الحقيقة (← 31) الماثلة في كل كلمة (بما فيها جميع الأشكال المتناقضة للكذب والخيال)؛ وأخيرا مشروع السلوك (التصرف) حسب قواعد، أولا قواعد النحو، ثم المعايير العمومية للحجاج، التي تشكل ما نسميه العقل (← 58). في النهاية، فالحيوان الذي يعتقد بأنه يعرف نفسه أيضا بوصفه موضوع هذه المقاصد وهذه الأفعال، أي بوصفه أنا أو ذهن، بمعنى "مادة لكل ماهية أو الطبيعة"، كما قال ديكارت بجرأة، "ما هي إلا فكر".[2]

أنظر أيضا كوجيتو (← 73)

22 - الشعب Peuple

تكمن الصعوبة في مفهوم الشعب أن استعماله يمكن أن يوحد ويجمع بقدر ما يمكن أن يقسم ويقصي. يمكن أن يفهم فعلا بثلاث كيفيات مختلفة. في المعنى الأول، إنه يشير إلى جسم المواطنين، ما يسميه روسو Rousseau "السيادي" «souverain»، حيث أن إرادته العامة غير قابلة للانقسام. فهو لا يفترض إذن أي تمييز على أساس

(1) S. Mallarmé, «Crise de vers», La Revue blanche, septembre 1895.
(2) 6e Méditation métaphysique, 1641.

العرق، الدين، الثقافة. فأولئك الذين يخضعون لنفس القوانين ينتمون لنفس الشعب (← 16) ولهم نفس الحقوق، يوحدهم عقد مشترك (← 37). فهذا التعريف القانوني والسياسي بحصر المعنى، والذي لا يطرح أي شرط للإنتماء يصطدم مع ذلك .بمفهوم لوحدة الشعب: ذلك الذي يفهم على أنه جماعة تحددها الهوية المشتركة لأعضائه، مع ما ينطوي عليه من متغيرات يمكن أن يستوجبها هذا التعريف: لغة، دين، عادات، حضارة، إثنية، إلخ. إن هذه المقاربة للشعب، الهووية والثقافية، وهي جوهريا إقصائية، تفتح الباب لجميع الاستعمالات الإيديولوجية، بما فيها الأكثر فتكا. إنها تصبح، بصفة متكررة، أرضية للتعصب (كراهية الأجانب) وأكثر الأشكال الحاقدة في الوطنية. أخيرا، الكيفية الثالثة التي تفهم بها مفهوم الشعب أخيرا، الكيفية الثالثة التي تفهم بها مفهوم الشعب يحتفظ باستعماله لهؤلاء الرجال وهاته النسوة من لم يكونوا يوما جزء من السلطة وحيث ترتاب النخب السياسية في سماع صوتهم (*صوت الشعب* الشهير la fameuse *vox populi*)، عدا في بحثهم عن استعادتهم: الطبقات الشعبية، العامة، "الشعب الصغير"، "البؤساء"، بمعنى فيكتور هيغو Victor Hugo. إن الصعوبة في هذا التفضيل الثلاثي لا تكمن فقط في تعايش المعاني الثلاث، إنما في محاولات عطف الأول (جسم المواطنين) على الثاني (هوية ثقافية مشتركة) أو الثالث (الفئات الشعبية) - وذلك بتقدير، بعبارات أخرى، الفوائد والحقوق التي ينبغي نفسها للجميع ينبغي أن تحفظ بدرجة أولى إلى من يندرجون في هذه الخانة أو تلك. هكذا وجد مفهوم الشعب مصيره مرتبط بتراجيديات مميتة في القرن الماضي، كلما كان الإنتماء الاستيهامي الذي يثيره مصدرا للرعب بالنسبة لمن يشار إليهم على أنهم "أعداء الشعب".

23 – السلطة Pouvoir

السلطة مفهوم علائقي. إذا أمكن للسلطة أن تختلط مع جوهر (← 64) الذي تنبثق من هيئة متعالية (دينية أم لا)، وإذا كان العنف (← 33) قبل كل شيء هو أثر قوة تمارس على الأفراد، فإن السلطة لا توجد إلا لتجعل هذه

المصطلحات في علاقة. بطبيعة الحال، هناك بعد غير متكافئ في السلطة بالنظر إلى أن هذه الأخيرة تستهدف الخضوع للأمر. بيد أن عددا من الفلاسفة أكدوا على حدود التصور العمودي بحصر المعنى في علاقة السلطة. إنه أولا نتيجة نظريات حديثة والتي، من هوبز Hobbes إلى روسو Rousseau، أدرجت مسألة الشرعية السياسية في صميم إشكالياتها. فموضوع التوافق يحتل هنا الصف الأول: فلا يتأسس عدم تكافؤ إلا إذا لقي انخراط جميع الأطراف المتعاقدة (→ 37). تشير هذه اللغة القانونية إلى تشابك السلطة والحق الفردي الذي يشكل حدثا حاسما في الأزمنة الحديثة. ليس هناك مطلقا من سلطة لم تكن محل مراجعة انطلاقا من المصادر المعيارية المختلفة (المساواة أمام القانون، الموضوع الليبرالي لفصل السلطات، إيعاز "فوضوي" للحرية الفردية، → 8، 16، 15). المرتبطة تقريبا بهذه الترقية للحقوق، بعض المنظورات المعاصرة ساهمت أكثر في التخلي عن الفكرة التي ترى بأن السلطة هي خاصية لجوهر (→ 64). وهذا هي حالة تصور حنه أرندتHannah Arendt حيث تشير السلطة، رغما عما يقال في الغالب في الفلسفة السياسية، قبل كل شيء إلى علاقة أفقية بين المواطنين ولا تتشكل إلا من خلال وجود مجرب جماعيا. الفضاء العمومي هو هذا العنصر "للسلطة مع" «pouvoir avec» حيث تقام علاقات على أساس المداولات والقرارات لا تصير سياسية إلا عندما تصبح مشتركة. إن مسألة تقاسم الكفاءات تتوقف عن أن تكون تقنية بدءا من اللحظة التي لا توجد فيها السلطة إلا لتكون متقاسمة.

24 - التقدم Progrès

تفترض فكرة التقدم صلة معينة بين العقل (→ 58) والزمان. إنها لا تقترح بأن الغد سيكون بالضرورة (وآليا) أفضل من الأمس، لكنها تتضمن أن المستقبل مفتوح على المبادرة وعلى الحرية الإنسانية. ارتبطت، في القرن الثامن عشر، بمصير العلوم، موضوع التقدم لعب كذلك دورا مهما في قيام فلسفات التاريخ الحديثة (→ 46). لهذا السبب، أصبح التقدم مفهوما جامعا ينظر إلى مصير النوع البشري برمته.

هناك إفراط للمثال التقدمي في كل مرة يبرر إلغاء الماضي وتحويل الحاضر تحت اسم ضرورات التاريخ. إن الرابط الطبيعي بين تطور العلم والتقدم الأخلاقي قد تمت مراجعته والتشكيك فيه جراء الكوارث التي عاشها القرن العشرون، في الوقت نفسه، فإن المثال الثوري وجد نفسه متهما من خلال التجارب الشمولية. هذه الظواهر تفسر الإضعاف المعاصر لفكرة التقدم لصالح تصور أكثر سلبية للرابط بين الزمان والفعل الجمعي. إن "مبدأ المسؤولية" «principe responsabilité» (يوناس Jonas) يبدو أنه تغلب على "مبدأ الرجاء" «principe espérance» (بلوخ Bloch). الرهان الحالي قد يكون التفكير ما وراء البديل بين التقدم والانحطاط، بمعنى التسليم بعدم يقين مجال الممارسة دون التخلي عن المصادر الطوباوية للخيال (← 48).

25 – الملكية Propriété

يمكن أن تشير الملكية سواء إلى الصفة أو إلى السلطة (← 23) الخاصة بشيء، سواء بمجموع الأشياء الذي يكون لشخص حق بإقصاء الآخرين. ما الذي يربط إذن المعنيين الاثنين لهذه الكلمة، حيث يحيل الأول بالأحرى إلى الوجود والثاني إلى التملك، وحيث الأول يمنح خاصية أو خاصيات للأشياء والثاني ينسبها إلى أشخاص؟ في الواقع، التمييز بينهما ليس واضحا كما يبدو. فمن ناحية، ولما يتعلق الأمر بالمعنى الأول، سنتحدث بالتأكيد بيسر عن ملكية معدن من ملكية فرد، لكننا نستطيع أيضا تعريف الكائن البشري من خلال خواصه المتنوعة: حياة (← 32)، عقل، كلمة، إلخ. من ناحية أخرى، فيما يخص المعنى الثاني، فإن العملية التي عبرها *يمتلك* شخص ما أشياء قد أمكن لـ لوك Locke وصفها باعتبارها امتداد ما هو خاص إلى شخص بالمعنى الأول للمصطلح، والحالة هذه عمله (← 30)، إلى أشياء خارجية والتي هي، بالتالي، له. وعلى الخصوص، يلتقي المعنيان في النهاية ضمن خاصية أساسية مشتركة: الملكية هي ما يتفرد به كائن ويميزه عن الآخرين.

في حين، عند التمييز، وعندما تعني حقا حصريا لشخص على بعض الخيرات، فإن الملكية *تقصي*، بل هي سرقة، بحسب عبارة برودون Proudhon؛ وهو ما

يجعل منها مشكلة أساسية في الفلسفة السياسية، الأخلاقية والاقتصادية، بإشارة خاصة إلى القضايا الآتية: هل الملكية ضرورية للسلم الاجتماعي أم، على العكس، سبب أول للنزاعات؟ كيف تم الانتقال من ملكية غير مقسمة حول خيرات الأرض إلى ملكية إقصائية؟ هل للإنسان أولوية على الطبيعة وعلى الحيوانات؟ كيف يمكن الربط بين الخيرات والأشخاص، بتعبير آخر كيف يمكن توزيع الملكية؟ في أية حالة يمكن مخالفتها؟ وحتى بالنسبة لأولئك (الليبراليين) الذين يعترفون بأنها حق أساسي للشخص أو حيلة ضرورية للمجتمع، فإن الملكية يمكن أن تصبح محل تشكيك في أساسها، والذي يتبين أيضا، حسب هيوم Hume، المنفعة العامة وليس الخيال (← 48) وخواصه المتداعية (بالمعنى الأول للكلمة).

26 - الدين Religion

تروي قصة حي *بن يقظان* التي كتبها الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن طفيل حياة صبي ربته ظبية والذي تعلم الكشف والعثور إلى غاية بلوغه مفهوم إله خالق. من هذا التصور تنبثق مسؤولية الاعتناء بالخلق وتبجيل الخالق بواسطة طقس نوعي. يتصل حي بالإلهي عبر *فعل الإيمان* (← 20) في حقيقة عليا ليست قابلة للمعرفة بالمعنى الذي تمكن فيه من معرفة العالم. فهذه العلاقة بحقيقة سامية، بعالم روحاني، أو إلهي، تقرأ في الكلمة اللاتينية *religare*، والتي تعني "ربط" «relier»، والتي تشتق منها "الدين" «religion». الدين إذن مؤسس على هذه العناصر المكونة: الإيمان في هذا المبدأ الأعلى والذي هو في هذه الحالة الإله الأوحد والخالق في التقاليد التوحيدية الإبراهيمية والتي هي اليهودية، المسيحية والإسلام؛ نسق (نظام) من المعتقدات يفسر أصل وطبيعة العالم (← 18)، لأنفسنا، لصلة القربى التي لها مع الأفلاك، إلخ.؛ ترجمة هذا الإيمان في ممارسات طقوسية؛ أخيرا، هناك واجبات أخلاقية حيث يتم التعبير عن المسؤولية الاعتناء بأثر الإله: لقد عرف حي أنه يتوجب عليه الاعتناء بالحياة، التأكد من تجدد الطبيعة فيما يأخذه منها ليشبع حاجاته، إلخ. إن دين حي هو دين طبيعي: فطبيعته الأولية تميل إلى

الإنساني، وحتى بغياب كلي للوحي، بالاعتماد فقط على العقل (→ 58)، في العثور واكتشاف فكرة الإله. في جزئها الأول، تحكي قصة حي *بن يقظان* كيف أنه بعد الالتقاء بإنسان آخر وتعلم لغته، وجد نفسه في المجتمع مع دينه منظم حول رسالة موحى بها إلى نبي. اكتشف حي إذن بأن الدين لا يربط فحسب عموديا، إنما أيضا أفقيا الناس فيما بينهم وأنه ينظمهم في جماعة الإيمان غالبا ما تكون مستعدة باسم هذه الجماعة على إقصاء آخرين، مع الحط من المعتقدات المختلفة إلى مقام مجرد "عبادة". إزاء عداوة المجتمع لما يحاول أن يشرح لمواطنيه صوب أية حقائق روحية (والتي كانت له فيها تجربة مباشرة، صوفية) تتجه الممارسات، يفضل حي العودة لجزيرته مع رفيقه الجديد. تترجم هذه النهاية المعنى، الذي نعثر عليه كذلك لدى الفارابي، الذي يقسم الديانات الوضعية، في لغة الجماعات المختلفة، حقائق معقولة والتي هي واحدة للجميع أولئك الذي يعرفون كيف يسمون إليها.

27 – العلم science

"لا يدخل أحد هنا إذا لم يكن مهندسا"، ذلك ما نقرأه على واجهة أكاديمية أفلاطون. بطبيعة الحال، "الهندسة"، أو حتى الرياضيات، ليست هي "العلم". تكمن المسألة في معرفة ما الذي يتيح الإشارة جملة، أو مفردا لممارسات ومعارف ذات تنوع كبير يمكن تتناولها ضمن منظور إبستيمولوجيا عامة تتساءل حول المنهج أو طرائق تشكل الموضوعية العلمية. فهي ليست منفصلة في الواقع عن الكيفية التي تعرف بها الفلسفة بتميزها عن الفروع المعرفية الأخرى. بالفعل، فإن كل لحظة كبرى في الفلسفة (من أفلاطون Platon إلى هيدغر Heidegger مرورا بـ كانط Kant، هوسيرل Husserl أو برغسون Bergson) تتميز بربط خاص للفلسفة بالشيء العلمي، وبالخصوص إلى الرياضيات. هذا يترجم بكيفيتين: 1/اختبار نقدي لقيمة العلم في نظر الغايات العليا للفكر؛ 2/تعريف بتباين الغايات والوسائل للفلسفة ذاتها. لفترة طويلة عرفت الفلسفة بأنها "علم سامي"، يتجاوز

العلوم وحدودها الداخلية باتجاه العلل الأولى والمبادئ الأولى. لقد تم تعديل هذه الوضعية هذه الوضعية في العمق في العصر الحديث مع تطور العلوم الوضعية واستقلالية الحقل العلمي.

إن الميتافيزيقا، التي انتقدت في زعمها بأن تتقدم كعلم (كانط)، (← 52) يتوجب عليها أن تحدد بشكل مغاير طموحاتها. حالما يتم التخلي عن الأمل بتأسيس العلوم، والتقدم أبعد ما يمكن في نفس اتجاهها، أو حتى باقتراح تأليفا واسعا لنتائجها، فإن الفلسفة بتعلقها بالمهمة المتواضعة التي تتضمن إضافة تعليقها إلى التفكير النظري للعلماء تعليقها الإبستيمولوجي الخاص (هذا هو التوجيه الوضعي عموما)؛ يمكنها أن تتأمل أسباب طلاق بين التوجيه التقني للعلوم ومعرفة فلسفية لم تعد حتى متأكدة بضرورة تعريفها كمعرفة (هيدغر Heidegger)؛ أخيرا يمكنها، وهو ما لم يحصل إلا نادرا، البحث عن إقامة علاقة بنائية مع العلم، لـ "رقابة متبادلة" «contrôle réciproque» (برغسون Bergson). بانتقالها إلى ميدان الوقائع، طورت الفلسفة هكذا في اتصالها بالعلم "عادات التدقيق" « habitudes de précision» التي تنقصها تماما مع تحوير إفراطات الميتافيزيقا العفوية للعلماء.

28 - المعنى sens

يتردد لفظ "المعنى" بين ثلاث قيم. من ناحية، بوصفه اتجاه مسار أو اتجاه السير، إنه يعبر عن توجه مكاني أو زماني. بكيفية أخرى، المعنى هو ما نفهمه، بامتياز من عبارة لسانية. أخيرا، تبعا لمفهوم وجودي، كل شيء يتأرجح بين "ما له معنى" وما ليس له. من هذا الفهم الثالث للفظ، فإن الحالة الأكثر إثارة هي بالتأكيد تلك الخاصة بـ "معنى الحياة".

إنها الفلسفة المعاصرة التي استحوذت على مفهوم المعنى، لكي تضعه في مركز مشكلاتها ومساعيها. بالنسبة للتيار الفينومينولوجي (← 91)، معنى شيء ما هو صيغة لقصد تبعا له نرتبط به: فمعنى التفاحة إخراجها بواسطة وعيي، يمكن أن يتضمن طعمها أو جمالها. بالنسبة للتيار التحليلي المعاصر، المعنى قبل كل شيء هو

معنى لساني، وتفهم العبارات من قبلنا لما نعلم التحقق منها في العالم، لما نعرف "شروط معرفتها". (← 31). إن معنى "جان يحب ماري" يكمن في العملية التي تشمل فهم جان وماري في العالم والتحقق إذا كانت علاقة الحب قد جرت من الواحد نحو الآخر.

هذه الفهوم الفلسفية للمعنى تتجاهل التصور الثالث العام، الوجودي. وحتى نكون عادلين، يمكننا أن نلح على فكرة أن معنى شيء ما يكمن في استعمالي له، في الكيفية التي يدار بها وجودنا وينتظم بخصوصه: ستكون، إجمالا، المنظور الذي أقحمه فتغنشتاين Wittgenstein. في نظر ليفيناس Levinas مع هذا، سيظل منقوصا كذلك من شيء ما: "المعنى الوحيد" الذي يرسل كل المعاني، الذي ينتقل من اللا معنى إلى صنع المعنى. إن وجه الآخر (← 35)، يستحق مني (← 53) باعتباره شدة وبوصفه تعليما، أن يوجهني قبل كل تفكير وكل تقييم، وأن يمنح للعالم كما لسلوكاتي المعنى الوحيد الذي يتعذر الاعتراض عليه.

29 - الجليل sublime

"بعض الأشياء من نفسها جليلة، انقصاف السيل، الظلمات العميقة، الشجرة التي حطمتها العاصفة. فالطبع جميل لما ينتصر، وجليل لما يكافح"، يشرح بيكيشه(*) Pécuchet. "أفهم"، يجيب بوفار Bouvard، "الجميل هو الجميل، والجليل هو الجميل جدا".

إن الأشخاص المتخيلين من طرف فلوبير Flaubert أخطئوا الطريق. فالجليل ليس فقط جميل إلى أبعد حد؛ بل إنه يدرج فرقا في الطبيعة يضعنا على حدود

(*) بوفار وبيكيشه Bouvard et Pécuchet هي رواية لم تكتمل للكاتب الفرنسي غوستاف فلوبير (1821- 1880) Gustave Flaubert نشرت بعد وفاته سنة 1881م. ملخص القصة أن شخصين يعيشان في باريس يلتقيان ويكتشفان أنفسهما من خلال معرفة أحدهما الآخر فهما يمتهنان مهنة واحدة ولهما نفس الاهتمامات والطموحات حيث أنهما يرغبان بالعيش في البادية وتتحقق أمنيتهما. [المترجم]

الإستيطيقا (← 42). يشرح بيركBurke بأن الجليل يتعارض مع الجمـــال في أصـــله مثل في تجلياته. في وضوح وفي انسجام الشكل الجميل، إنه يعارض إغـــراء الظـــلام والقدرة؛ الإفراط والتشوّه يماثلانه بالقبح، والألم ليس بعيد دائما. يضيف كانط خطوة أخرى مقارنة بـــ" الرعب السار"، والذي هو قديم مثل *بحـــث لونغـــان* *Traité de Longin*(*) فهو يبين بأن تجربة الناقص (المشوّه) أو اللامحدود تزعج التـــوازن الـــذي يسود الحكم الجمالي: فيطغى على الخيال (← 48) شيء ما يبدو أنه يفوق كل قدرة على التشكيل خصوصا، وأن كانط يخطئ بيكيشه حول نقطة أخرى، وهي الأهـــم. الجليل يعبّر في الواقع عن استعداد الذات بدلا من كونه خاصية للموضـــوع (← 25، 56). إن في حالة عدم توافق بين ملكات (قدرات) الذات، بين ما نشمه وما نفكر به، ليس تجليا ثانويا؛ بل إنه المبدأ عينه للجليل. فلا المحيط الواسع، الذي تثيره العاصفة، ولا حتى أي شكل حساس، ليسوا بجلائل في ذاقم. إن المشهد العظيم للطبيعـــة، وحـــتى القوة الأخلاقية في الإنسان، تثير شعورا فريد من نوعه (*سيج وحـــده*) *sui generis*، لكن هذا الشعور – أو المبدأ الذاتي للشعور – هو الجليل، وليس الموضوع الذي يـــثيره أو بتعبير أفضل، ما هو جليل، هي أفكار العقل (← 83)، أو بالضبط هـــي قـــدرة الذات على الارتباط به وفقا لنـــزعتها الروحية، فوق كل طبيعة. ضمن الجليـــل إذن تتم علاقة الذات بكل ما يتخطى المحسوس، بما يثير احترام لا نهائي: المحسوس الفوقي، غير القابل للتقديم غير أن الجليل هو بدرجة أقل تقديم لغير القابل للتقديم، منه تقـــديم (سلبـــي) لما غير قابل للتقديم (أو فائق الحس). فوراء كانط ومن جاء بعده (هيغـــل Hegel، أدورنو Adorno، بنيـــامين Benjamin، جيمســـون Jameson)، ورثـــت الفلسفة المعاصرة عن الرومانسية مشروع العودة إلى الجليل في تجربة إيجابية، صـــادرة حقيقة (← 31) خاصة بالمحسوس (ليوطار Lyotard، دولوز Deleuze).

(*) بحث لونغان حول الجليل ***Traité de Longin***وهو مؤلف صاحبه مجهول نســـب إلى لونجيلونس (273– 213 ق. م.) كما نسب إلى دونسيوس من هاليكارنـــاس Denys d'Halicarnasse في القرن الأول قبل الميلاد ولكن تبين أنه ليس لأحدهما أعيد كتابته في العصر الوسيط وهو على العموم من النصوص القديمة المهمة في النقـــد الأدبـــي. الجليل لا يصبو إلى الإقناع وربما هي غائية كل خطاب بقدر ما إنه يهدف إلى النشوة والمتعة والإثارة التي يحدثها الجميل. [المترجم]

30 - العمل travail

يشير العمل عادة إلى النشاط الذي يحول بواسطته الإنسان أو ينتج أشياء ذات طبيعة مادية أو فكرية، ببذله لهذا الغرض جهدا معينا، بل حتى عناء. فهذا المعنى الطبيعي لكلمة عمل يتداخل جزئيا مع تعاريفه الفلسفية، مثل تعريف لوك Locke، بمطابقته العمل بالفعل الذي من خلاله يتملك شخص جزء مما هو مشترك بأن يضيف إليه شيء له أو تعاريف ديكارتDescartes، هيغل Hegel أو ماركس Marx، التي تحدد العمل باعتباره تحويل الإنسان للطبيعة. في الوقت نفسه، فإن التحليلات الفلسفية تعقّد التعريف العام للعمل وتدرج بصدده مشكلات هامة. من وجهة نظر تعريفية، يوضح هيغل Hegelبأن العمل لا يختزل في علاقة الإنسان بالطبيعة: فبتحرير الإنسان العامل ("العبد") من الطبيعة التي يحولها، يجعله العمل يتجاوز نفسه وأيضا ("السيد") الذي، بحكم عدم عمله، يظل حبيس المعطى. بيد أن المسألة التي تطرح هنا كيف إذا كان كل عمل مُحرِر: ماذا حدث، في فترة المعمل للمجتمع الذي وصفه آدم سميث Adam Smith ثم ماركس Marx، للعامل الذي حُبس لعملية جزئية تفسد نشاط جسمه وذهنه؟ فضلا عن ذلك، ومن وجهة نظر النتائج، فإن الأمر الذي أكد عليه لوك Locke وهو أن كل واحد مالك حر لقوته في العمل وأن هذه الأخيرة تثمّن الأشياء (→ 56) التي تحولها، تتضمن حسب ماركس بأنها يمكن أن تباع من طرف البعض وتشترى من البعض الآخر، وهو ما يمثل حسب وجهة نظر معينة تبادلا، لكنه يتطابق في الواقع مع مصلحة وحيدة: تلك الخاصة بالرأسمالي. إن العمل يتضمن أخيرا علاقة ما بالزمن، ومن ثمة بالحياة (→ 32)، التي تساءل عنها الفلاسفة: هذه هي المشكلة الكلاسيكية للتوزيع بين الترفيه (*otium*) والعمل (*negotium*)، وقد فكر بها من قبل ماركس Marx بوصفها مشكلة حدود، سواء كانت فيزيقية أو معنوية، ليوم العمل، لكن أيضا باعتبارها مشكلة طبقات.

31 - الحقيقة Vérité

الحقيقة هي، حسب صيغة أوغسطين، "ما يبين ما هو موجود"، *qua ostenditur id quod est* فالقصة الحقيقية هي القصة التي تبين لنا ما جرى، بتعارض مع القصة المتخيلة. وهي إثبات جد بسيط مثل "بيار موجود بموسكو" تكون حقيقية إذا أبانت لنا بطريقتها، بمعنى وصفت، أين يوجد بيار. لكن يقال كذلك عن رسم أيقوني **portrait iconique** أنه حقيقي لأنه يبين لنا وجود الشخص بأعمق مما يفعله الإدراك الطبيعي. إذا ما كان هنالك من مشكلة فلسفية للحقيقة، فذلك ليس في التعريف ذاته للحقيقة: فبعض المهارات البهلوانية التي جرت أحيانا في التعريفات المقترحة من طرف الفلاسفة، ترجع جميعها إلى فكرة في غاية البساطة وهي أن الحقيقة هي ما يبينه (يظهره) الواقع، في تعارض مع ما يعرض لأذهاننا خداعا، تخيلا، نتاجا لخيال (← 48). لكن إذن لماذا هذه الكلمات المتداولة كثيرا للحقيقي والزائف، للحقيقة وللزيف، هي كلمات للفلسفة؟ في المقام الأول، لأن لا شيء يشبه أكثر الحقيقة من الزيف، لا شيء أكثر شيوعا من أن تأخذ الزائف على أنه الحقيقي، بتعبير آخر أن يخادع (يغالط) أو يخدع (يغلط). الحقيقة إذن بحاجة لتعرف بشيء أكيد: وهذه هي المشكلة الكلاسيكية *لمعيار الحقيقة*. في المقام الثاني، لأنه إذا كانت الحقيقة أساسا بحاجة إلى معيار، وإذا كانت الحقيقة لا تظهر نفسها كما هي، فما الذي يسمح لنا بالتأكيد أن الحقيقة *تسبق* اعترافنا؟ إذا كانت الحقيقة تبين ما هو موجود، أليس من الحري القول بأن ما يوجد هو ما نعترف له بالوجود، وبالتالي بمعاييرنا المتقاسمة (المشتركة) في الاعتراف بالحقيقي؟ من يصنع الحقيقي: نحن أم الوجود؟ ففي هذه المرة المشكلة قديمة *للنزعة النسبية* (← 60) ومعاصرة *للنزعة الحدسية*، لكن هناك مشكلة أكثر راديكالية كذلك، التي يرتبط بها اسم نيتشه Nietzsche: لماذا قمنا الحقيقة إلى هذا الحد؟ ومعها، ما يوجد؟ هل يكون من الخطر الموت دون معرفة ما وجد؟ هذه هي المشكلة الساحرة *لقيمة* الحقيقة.

الحياة - 32 Vie

بداية تعني الحياة (بصفة إسمية) خاصية مشتركة لعدد معين من الموجـــودات، في تقابل مع عدد آخر: الأحياء، والتي تبدو، كما قال أرسطو Aristote، يحملون "في ذواتهم مبدأ حركتهم" وبالإضافة إلى ذلك، القدرة على تضييعها (وهـــو مـــا نسميه الموت، ← 19) لتعود أشياء خاملة. غير أن السؤال الذي يطرح إن كـــان مبدأ كهذا موجود في الموجودات وفي الوجود أم لا (← 9)، أو إذا كان الفـــرق البارز مع الأشياء الخاملة لا يمكن ولا ينبغي أن يفسر بالأحرى بواســـطة نفـــس الميكانيزمات المادية والكونية، وإن كان بكيفية أكثر تعقيدا ربما. وهـــي القضـــية المعروفة عادة بـــ "النـــزعة الحيوية" أو بدحضها. وهذه واحدة من المشـــكلات الفلسفية المركزية المطروحة في "الحياة". لكن للحياة أيضا معنى آخر في الفرنســـية وفي لغات أخرى إن لم تكن جميعها: وهي قصة كل كائن حي متفرد، لما يحـــدث له "بين الميلاد والممات". سواء أكانت حياته طويلة أو قصيرة، سعيدة أو تعيســـة، أو هكذا نقول. والحال فقد يطرح سؤال ما صلة المعنيين بهذا المصطلح؟ فقـــد لا يكون للأمر صلة. لكن يمكن أن يكون هناك ارتباط وثيق. إذا لم يكن بالإمكـــان الحديث عن الأحياء من دون سرد قصتهم هي خاصية هيكلية، فإن علـــم الحـــي ينبغي أن يأخذها بعين الاعتبار؛ صلة أخرى بين هذه المظهرين تتمثل مـــن جهـــة أخرى أن الحياة في مجموعها، على كوكبنا، لها تاريخ (← 46) فريدة (التطور). لكن إذا كانت الحياة موضوع (← 56) تبنيه الخطاب، المعرفة، الفعـــل (← 1) لبعض الأحياء المتميزين، البشر، فهذا لن يكون من دون أثر، مهما يكن، من أمـــر المعرفة حول الحياة إلى الســـلوك في حياتنـــا، في العلاقـــة بالمـــادة (← 17) إلى غاية العلاقات بين الناس، فإن الحياة تحيل إلى كل مفـــاهيم وكـــل مشـــكلات الفلسفة.

33 - العنف Violence

قد يكون تعريف العنف مخاطرة إنتقائية وجزئية، طالما أن طيف الحالات التي يصفها ليس له حدود. هل يكفي القول بأن كل فعل عنيف، إرادي أم لا، هو ما يمس *بالسلامة* الجسدية والنفسية للفرد، بأية طريقة تصيبه بها، في جسمه، لكن أيضا في كل ما يصله بكائنات أخرى، بأقاربه، بممتلكاته وأخيرا بشمول الكون؟ هل نستنتج من هذا يكون العنف متى اتسمت علاقاتنا بالعالم بحل توافقي، فظ أو بأكثر مكر؛ إن العنف، بعبارة أخرى، يفترض العنف دائما قطيعة *ثقة*، بقدر هشاشتها فهي أدنى. الثقة في أجسامنا؛ الثقة في الآخرين، في لقائهم، في إمكانية التعايش معهم، دون أن تدل هذه العلاقات، من قريب أو بعيد، احتمال الخطر؛ أخيرا الثقة في العالم، الإمكانية بالبقاء والتفتح بين الأحياء؟

لا تعريف من بين هذه التعاريف دون شك، يرضي - ويتوجب الانتقال إلى استعراض تلك التي ندين بها إلى الأنثربولوجيا، العلوم السياسية وإلى الأدب. لكنها *تتصل* ببؤرة مشتركة: بأية طريقة نفهمها، فالعنف يتعلق دوما *بالضعف وبالفناء*: موتنا وموت الغير (← 35). إن ما يجعل العنف ممكنا، ما يجعل منه ربما واحدة من الإمكانيات الأكثر خصوصية (ونحن نعيش وسط كائنات) ضعاف وفانين. لهذا يستدعي العنف السياسة، في الوقت نفسه الذي تغذي فيه ازدواجيته. نحن بحاجة إلى مؤسسات مشتركة وتنظيمات جماعية لمجابهة تهديده، لكنها تمثل في حد ذاتها وبدورها مصدرا للعنف ممكن على الدوام. كذلك يطرح السؤال لمعرفة ما هي المبادئ الفردية، ما هي القواعد الجماعية التي تمكننا من مقاومته.

الفصل الثاني

المصطلحات التقنية

34 – الفعل (القدرة) Acte (et puissance)

ما نوع الواقع الذي من المناسب أن يتوافق مع الممكن؟ حتى وإن لم ينتمي كما هو إلى عالمنا – وإذا كان الحال كذلك، سيكون ببساطة واقعي –، إنه ليس عدم محض (← 20)، وينبغي أن يجد وجوده الضئيل دعما فيما هو معطى هنا والآن. فهكذا تصور أرسطو Aristote فكرة *بالقوة*: شيء واقعي وموجود يمكن أن يكون في الوقت نفسه بالقوة شيئا آخر غير موجود، أو ليس بعد. وهو ما يفيد بأنه يمتلك تعيينات تسمح له بتلقي بيسر أو مباشرة الصورة التامة الإنجاز: هذا، فالرخام تمثال بالقوة، والمهندس الذي يرقد (ينام) هو بناء بالقوة. إذن إن ما هو بالقوة غير متعين تماما ويكمن في شيء آخر؛ على العكس من ذلك فإن ما هو *بالفعل* هو ما أنجز في ذاته كل التحديدات التي تجعل ماهيته.

إن الزوج القوة والفعل يسمح بالتخلص من التناقض الرهيب للإيليين Éléates: إذا كان لا شيء ينشأ من لا شيء، فكل تغير مستحيل، لأن الواقع الجديد الذي يفترض أن ينتج ينجم عن العدم (← 20)؛ لكن القوة هي لا – موجود من دون أن تكون عدم محض. إذن فهذه أداة فعالة لوصف وتحليل العمليات الطبيعية في الفيزيقا حيث الوقائع الملائمة تتكون من وجود الصور داخل المادة (← 17) وضمن بقائها، انتشارها وتحولها، حتى وإن احتجت الفيزياء الرياضية للقرن السابع عشر على التفسير بواسطة القوى، المماثلة للصفات الخفية (*"الخاصية التنويمية للأفيون"* هي قوة). بيد أن للزوج (الثنائي) أيضا أهمية أنطولوجية فهي تمثل واحدة من البنيات الكبرى للموجود. من وجهة النظر هذه، فإن مفهوم الفعل يجاور مفهومنا للوجود (← 10)، لكن مع خاصية إيجابية أكيدة: الفعل هو ملأ ونجاح. إن إله أرسطو Aristoteأو إله توما الإكويني Thomas d'Aquin هو *"فعل خالص"*، بين التجارب البشرية، وأن اللذة أو الفهم هي أفعال بارزة.

35 - الغير Autrui

الغير ليس هو الآخر: الآخر يعرف فقط بوصفه ما هو (أو ذلك الذي) ليس أنا، بصورة عامة أيضا باعتباره ما ليس المماثل. في حين، الغير لا يختزل في علاقة *منطقية* للسلب أو الاختلاف. ولا يكفي أيضا حصر المعنى ضمن دائرة التذاوت. إذا ما اختفى الغير إذن أن هذه الذات الأخرى (غير أنا نفسي) تختزل أو تهبط إلى صف الموضوع (← 56)، الاعتراف بالآخر كذات إنسانية أو كوعي لا تجعل منه أيضا غير. أو بالأحرى، هذا الاعتراف بالآخر كذات أخرى ("إنه إنسان آخر") يستوجب نمطا من *العلاقة* هي بحد ذاتها نوعية: الغير هو مصطلح لعلاقة أخلاقية أو المقولة الأساسية *للإتيقا* (← 43).

ومع هذا فإن جدلية بين العين والآخر التي يحتويها هذه العلاقة، التي ضمنها ومن خلالها يتجلى الغير. وبهذا ننتقل من مستوى حيث يفهم الآخر في الآن نفسه كآخر أو كشبيه (أنا - نفسي آخر، *أنا بديل* [كأنه شخصي بالذات]) بتلك العلاقة الأخلاقية. إذن فهل الغير هو الشبيه، قريب أو مجاور- شرط لعلاقة تنكر كل اختلاف إمبريقي باسم مبدأ الاحترام الكوني؟ أم على العكس أليست الغيرية الجذرية، غير قابلة للاختزال لدائرة العين، وتعمل على تعميق تناقض العلاقة عبر هذا الاختلاف الذي لا يقبل الاسترجاع؟ لأنه فعلا تناقض علاقة الذي يؤسس وفي الوقت نفسه وتفريغ عبر اللامقايسة، علاقة غير متكافئة، حيث لا يتشكل الغير انطلاقا مني أنا، وكأنه نسخة أخرى من ذاتي نفسها، إنما على العكس يأتي يقلق دائرة الأنا الخاصة. هذا التجلي اللاموضوعي للغير- الذي يضع الأنا (← 53) في قفص الاتهام، يكسر السياج ويربط العلاقة الأخلاقية تحت صيغة أولية للمسؤولية اللامحدودة، وهي الحضور الذي يهدم العنف (← 33) الأنطولوجي الذي بداخله تستوعب الاختلاف والغيرية في الهوية، وهو ما يصطلح عليه ليفيناس Levinas بالوجه. أنظر أيضا الوجود بكيفية أخرى (← 69).

36 - السببية causalité

السببية هي الرابطة التي توحد الأحداث (أو المواضيع، ← 56) أو أيضا أنواع من الأحداث (أو أشياء)، سواء أكانت من طبيعة فيزيقية، مثل الشعلة والحرارة، أو كذلك من طبيعة "أخلاقية" (بالمعنى الكلاسيكي لهذا المصطلح)، على سبيل المثال الدافع والفعل (← 1) الذي ينتج. تربط بهذا الظواهر الفيزيائية، المعنوية والإنسانية فيما بينها، هذه مع الأخرى، تتضح السببية، بحسب صيغة هيوم Humeالتي استعادها مؤخرا دونالد ديفيدسون Donald Davidson، "إسمنت الكون". إنها بالأحرى طبيعة هذه الرابطة التي تبدو الأكثر إشكالية. فهل واقعي، ما يفترض سلطة (← 23) أشياء تسمى علل، وهل تعطى هذه السلطة العلية في التجربة؟ ألا تعود رابطة العلية هذه بالأحرى إلى تطابق مع العادة (← 13)، وبتعبير آخر لـ هيوم، إلى تعيين للذهن في تصور الأسباب أو النتائج طبقا للتجربة المتكررة التي يكونها من اتحادهما؟ ألا تتضمن السببية فعلا فكرة، والتي حكم عليها كان بالأساسية، أن شيئا ما يتبع شيئا آخر *ضرورة* ووفقا لقاعدة *كونية*؟ في حين، إذا كانت هذه الفكرة الأخيرة لا يمكن أن تصدر من التجربة، كما اعتقد بذلك كانط Kant، عندئذ فإن السببية لا تتأتى ولا تصدر منها أيضا: بل إنها تصور *قبلي* للفهم، يسمح بالتفكير في علاقة الظواهر في الزمان ويشترط القيمة الموضوعية لأحكامنا الإمبريقية. علاوة على طبيعة السببية ومصدر مفهومها، فهذه الأخيرة تثير قضايا أخرى من جانب الفعل: في الجدل الكلاسيكي المتعلق بسببية حرة من كل تعيين، وهو ما يفضي إلى التساؤل بأي معنى يسمى هذا العنصر (الفاعل) حرا (← 15)، إلى القضية المعاصرة لمعرفة ما إذا كانت العلاقة التي توحد فعلا بـ "أسبابه" متماثلة مع تلك الخاصة بالنتيجة وأسبابها - وهي القضية نفسها التي تؤدي ثانية إلى مشكلات سابقة لأنها تتضمن معرفة هل السببية هي فقط علاقة إمبريقية خارجية أم أيضا علاقة داخلية ومنطقية؟ (← 51).

37 - العقد الاجتماعي contrat social

العقد تبادل للوعود بين شخصين أو عدة أشخاص مسؤولين وأحرار. ففي العقد، نلتزم القيام أو عدم القيام بشيء ما إذا ما الغير (← 53) هو نفسه يقوم به أو يمتنع عن فعل شيء معين آخر لما التزم به. فالالتزام التعاقدي يُلزم، لكن لا يكره: يمكن أن نعد، لكن لا نفي بوعدنا. العقود إذن بحاجة في الغالب إلى قوة ضاغطة (قمعية) لطرف آخر حتى يكون لها أثرها. إن فكرة العقد الاجتماعي تنقل المعنى المشترك للعقد إلى أساس الجمعيات السياسية. هذه الفكرة تدل في المقام الأول على أن ما يوحد أعضاء الجماعة السياسية، ليس هو الطبيعة، إنما التعاقد. إنه خيار العيش معا، أكثر منه أصل، طبيعة، بل حتى تقاليد مشتركة، تجمعها. وفي المقام الثاني على أن ما يفرض على أعضاء الجماعة السياسية قبول القرارات والقوانين (← 16) حكومة المدينة، ليس هي قوة هذه الأخيرة، وليس كاريزمتها أو سلطتها الطبيعية، إنما موافقتهم، التزامهم بالامتثال (الطاعة). للعقد الاجتماعي إذن بعد مزدوج: فهو في الآن ذاته *عقد ارتباط* و*عقد* خضوع. إنه يجعل من المدينة جمعية ذات خضوع مشترك لسلطة مشتركة. هذه الصورة التعاقدية للمدينة لا تزعم تفسير الأصل التاريخي للمجتمعات السياسية. إنها تتوقف عند منح أعضائها، في كل لحظة من تاريخهم، في الوقت نفسه طريقة لفهم انتمائهم لمدينة معينة، لكن أيضا طريقة عقلانية في التساؤل عن شرعية القرارات والقوانين التي تفرضها حكومة المدينة. لكن، كذلك بمثل ما تكون في ثراء معناها، فإن فكرة العقد الاجتماعي تحتوي سلسلة من الصعوبات المفهومية والتي تفسر وجود *النظريات* الفلسفية للعقد الاجتماعي: كيف يمكن ألا يكون سوى عقد اجتماعي وحيد، إذا كان هناك عدد معتبر من الالتزامات بقدر المواطنين؟ كيف يمكن أن نخضع بحرية إلى سلطة آخر؟ وبالخصوص: كيف يمكن تفسير قوة العقد الاجتماعي. إذا كان هذا الأخير - أي العقد الاجتماعي - يستعمل في التأسيس للطرف الضامن لكل العقود العادية.

38 - المواطن العالمي cosmopolitique

"*مواطن العالم*" «citoyen du monde»، بعبارة أخرى الكوسموبوليتي cosmopolite، هو من يبدي شعورا بالانتماء للعالم (→ 18) من يوسع، إن لم يتجاوز الارتباط الذي يكون له مع وطنه، مواطنيه، اللغة والثقافة التي يتقاسمها معهم، بحيث أن لا شيء إنساني يصير غريبا لديه(*). مثلما يقترح اشتقاق المصطلح والذي يحيل إلى العالم كما إلى مدينة وإلى هذا الانتماء كما إلى المواطنة، كل القضية تتصل إذن بمعرفة ما إذا ما كان الأمر يتعلق بشيء آخر سوى مجرد شعور. عندئذ بإمكان ميدانين اثنين إعطاء الكوسموبوليتية بعدا آخر: من جهة، ذلك المتعلق بقواعد الحق والمؤسسات التي ليست (أو التي لا ينبغي لها أن تكون) تابعة للدول السيادية، من جهة أخرى، ذلك الخاص بمسؤولية إتيقية التي ترفض التمييز حسب الهوية الوطنية، الثقافية، الدينية أو أخرى. يعود الأمر إلى كانط Kant في وضعه، في مشروعه *للسلام الدائم* (1795)، بعض من هذه القواعد (لاسيما التي تنظم الضيافة الكونية)، بينما قاد الجنون القاتل للحربين العالميتين الدول إلى تعيين مؤسسات للعالم يُنشطها في ذلك العقل الكوسموبوليتي (عصبة الأمم SDN أولا ثم هيئة الأمم المتحدة ONU بعد ذلك، دون حساب، في الختام، محكمة الجنايات الدولية CPI (Cour pénale internationale)، مكلفة بمعاقبة، الشخصيات، مهما يكن موطنها، المتهمة في المجازر، جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب). غير أن هذه الروح تظل ضعيفة الوزن طالما أن هذه المؤسسات تحتفظ بسلطة إلزام ضعيفة وطالما أن وزن التبعيات الجماعتية والهووية، الخيارت المفضلة والحصرية التي تتطلبها تتغلب على قناعة

انتمائنا إلى إنسانية وحيدة وواحدة. يبقى إذن معرفة أية مسؤولية ستشهد عن "وجهة نظر كوسموبولتية". فإذا لم يكن هناك شيء مشترك أكثر من الوعي

(*) وهو ما يشير إليه القول المأثور باللغة اللاتينية في شكل بيت شعر لـ تيرنس Térence يعبّر فيه عن الشعور بالتضامن البشري: أنا إنسان وكل ما هو إنساني لا أستغرب له.
Homo sum: humani nihil a me alienum puto
Je suis homme rien de ce qui est humain ne m'est pas étranger

المتقاسم بهشاشة الوجود (→ 10)، فهذا لن يكون له موضوع آخر إلا الانتباه، الاعتناء والإنقاذ الذي يقتضيه للجميع وفي كل مكان الضعف والفناء لكل آخر.

39 - النقد critique

لقياس أهمية كلمة "نقد" في الفلسفة، يجب أولا التخلص من فكرة أن هذه الكلمة تحمل بالضرورة حكما سلبيا أو استهجاني حول موضوعه. أن تمارس الحس النقدي، فذلك بالفعل يعني، بشكل أوسع، إبداء *فطنة*. في الميدان الجمالي (→ 42) المصطلح، في المذكر، يحيل إلى الوظيفة الاجتماعية، والمؤنث، إلى ضرورة تمييز، بين كل الانتاجات من يتقدم على أنه عمل فني، تلك التي تستطيع أن تكون بمشروعية معتبرة كذلك، من كل الإنتاجات الأخرى: المحاكاة، التسلية المتملقة وكل عملية تجارية. إنه يفترض أيضا الإنتاج مثلما يفترض تطبيق *المعايير* المشروعة.

لكن إذا كان المصطلح يحتل مكانة معتبرة في تاريخ الفلسفة، فذلك يعود أولا إلى كانط Kant الذي جعل المصطلح مشتركا في كتبه الرئيسية الثلاث، وبأنه يكفي لربطها ببعضها البعض التي تمهد، ضمن مجالاتها الخاصة، على الأصح بعنوان هذا النقد، لقطيعة كبرى: *نقد العقل المحض* (1781، 1787)، *نقد العقل العملي* (1788) و*نقد ملكة الحكم* (1790). فمن التعريف السابق، ورث كانط، فعلا، المسألة المزدوجة للتمييز والمشروعية، لما يتعلق الأمر بحصر، من بين الاستعمالات المختلفة لما تقوم به ملكاتنا، مجموع تلك التي تأسست لإعطاء ما تزعم إنتاجه: معرفة موضوعية، منطوق وصفي يستخدم بوصفه مصادرة كونية، حكم للذوق.

يبقى وأن أهمية الكلمة لا توقف عند حد البناء الكانطي. فمتى افترضت الانتباه ومراعاة الحذر، يبدو النقد كذلك وكأنه إحدى الوظائف الأولية للفلسفة، في المدينة. بمجابهته لجملة الخطابات التي ينشرها المجتمع، مع ما لها من آثار إيديولوجية وسياسية - وهي كتلة التي تحركها اليوم التكنولوجيات الجديدة -، فإن النقد يفي بمهمة التمييز بين الحقيقي والخاطئ، العادل واللاعادل أو كذلك الكشف عن العنف في معظم الأقوال المتفق عليها (→ 33) والذي تخفيه بداهتها الزائفة.

40 - التجريبية (الإمبريقية) empirisme

يمكن أن نحتفظ من الإمبريقية كتعريف هذا التأكيد أن "لا شيء في العقل لم يكن أولا في الحواس". بهذا تحرص الإمبريقية على أن الموجه في طريق المعرفة هو تجربة الوقائع القابلة للملاحظة بواسطة حواسنا، عن طريق الأدوات التي تضاعف القدرة، مثل الميكروسكوبات (المجاهر) أو التليسكوبات (المناظير الفلكية). انطلاقا من الوقائع الملاحظة، يسمح المسعى الإمبريقي بإقامة نظرية تفسرها وتتيح التنبؤ بوقائع أخرى تشكل بالتالي الاختبار. ويظل الاقتضاء دوما حاضر على أن جميع إثباتاتنا يمكنها أن تخلص، بطريقة منتظمة وفي نهاية المطاف، إلى منطوقات لوقائع التجربة: يجب أن يكون على الدوام ممكنا الرجوع من النظريات التي يُركّبها العقل (← 58) على الأرض الثابتة إلى ما يقع على حواسنا: الرجوع إذن إلى القاعدة الإمبريقية.

لكن بالتحديد، كتب فيلسوف العلوم كارل بوبر Karl popper، هناك مشكلة في "القاعدة الإمبريقية" التي ينبغي أخذها المقياس. القول فقط وببساطة أن ما نجربه هنا والآن بفضل حواسنا: نعم، لكن هل يمكن حقا صياغة منطوق وحيد لا يبرز من التجربة المباشرة التي يزعم أنه مرتبط بها؟ "هذا كأس ماء" هو مثال لنوع المنطوق هذا. مع هذا، يكفي مباشرة التفسير لمتشكك عنيد بأننا فعلا إزاء كأس لأن له خاصية أن ينكسر، إلى الماء لأن هذا العنصر له هذه أو تلك من الخاصيات، إلخ.، حتى نتبيّن أن المنطوق الذي يأخذ بداية على أنه بسيط، مفرد وله قابلية الملاحظة يشتمل على الكوني وينفتح على عالم ما ورائي لما يقرره. إن ملاحظة لا يمكنها أن تكون كذلك ما لم ترتب توقعا، ولا مغزى سابق، لا تتضمن في مسعاها أية قضية، أية مشكلة. من دون شك فالإمبريقية على حق باعتبارها التجربة مصدرا لأفعالنا (← 1) ومعارفنا. لكن في ثلاثة أرباع، يوضح ليبنتز، في إصراره بهذا على الجزء غير القابل للاختزال والذي يعود إلى الملكة العقلية حيث الملاحظة ذاتها هي بالضرورة دوما مخصبة. إذن لا يوجد شيء في العقل ما لم يكن موجودا بداية في الحس، بالتأكيد، "إذا لم يكن العقل نفسه".

41 - المكان espace

لإقناع شخص بألا يظل "لصيقا" بآخر نقول له "أفسح له قليلا!". يقول باسكال Pascal "إن السكوت الأبدي لهذه الفضاءات اللانهائية يخيفني"، وقد استعاد ليمي كوسيون Lemmy Caution هذا برصانة في فيلم غودار Godard. تثير الجملة المحيط اللامحدود الذي يسمح في عنصره الكل. لكن أيضا نتحدث بعاطفة عن المكان الأذرع للحبيبة أو للحبيب، في إشارة هذه المرة إلى واقع يلتحم بشيء من العالم. وأخيرا، نستطيع استخدام الاصطلاح الإنغليزي *space* لوصف وضعية تخرق العادي، والتي "تحيّر" كل واحد.

إذن، هذه الكلمة غريبة، بمقابلتها قيما ظاهريا غير متقايسة. فقد لاحظ كل من هيدغر Heidegger وبرغسون Bergson، بحسرة، على أننا لا نعرف كيف نفكر ونتصور بشكل آخر بتمثلنا بكيفية مكانية ما نقصده. إن مشكلة المكان، بالنسبة للفلسفة، تبدو في معرفة هل المكان الحاوي المحتوم للعالم، المحيط بخطوط هروبه، أم أنه اللعبة التي تحترس حول كل شيء، ببسط حضورها. إن الفكرة الكانطية عن المكان كصورة *قبلية* للحساسية الخارجية، الآتية من ذاتيتنا لتخيل (رياضيا) العالم، تتطابق مع الخيار الأول. التعريف الأرسطي القديم للمحل (بدلا من المكان)، بوصفه حدا للجسم المحيط، تتطابق مع الخيار الثاني.

مشكلة أخرى تلك التي تتعلق بتعارض المكان والزمان. ونتساءل أيهما أساسيا أكثر: إذا ما بلغ الفكر أقصى قوته وأفضل وضوحه بمرافقته الزمان أو بتأمل المكان؛ فإذا ما توجب أن نكون تأريخي أو "جغرافي". من ناحية، للتحليل، للتمييز وللتموقع، فأنا بحاجة للتحييز المكاني من ناحية أخرى، أدرك حقا لما أزاوج ذهنيا نشأة موضوعي (← 56)، بطرح تاريخه (← 46).

وأخيرا: بالنسبة إلى كثيرين، المكان هو طريق التحكم، بالتموقع في المكان أعيّن وأسيطر على ما أتحدث عنه. مع هذا بالنسبة إلى آخرين، المكان هو العنصر الذي يعرض دوما خارج ما، الخارج هو النموذج الأصلي لما يتجاوزني وما يفر منّي.

42 - الجمالية (الاستيطيقا) esthétique

مصطلح "الاستيطيقا" ابتكر في القرن الثامن عشر من طرف بومغارتن Baumgarten، وظل مرتبطا بمشروع بحث فلسفي حول تقويم الجمال [الشخص الذي يدرك ويقدر الجمال] *aistheta*، بعبارة أخرى أمور الحساسية أو الإحساس (*aisthesis*). وموضعها هو هذه المعرفة الحسية قال عنها ليبنتز Leibniz، حسب موضوع يرجع إلى أفلاطون Platon، أيضا بأنها لا يمكن إلا أن تكون "غامضة". إن مسألة الجميل تحتل بالطبع مكانة ممتازة، إنما ضمن نظام للقضايا أكثر اتساعا، يتضمن كذلك ظواهر أكثر تنوع من الإحساس، العاطفة، الخيال (← 48)، الذوق والحماس. لا يتناولها الفن إلا بصورة ثانوية، بوصفه محلا لتجربة قابلة للبحث في غروب الشمس أو كذلك في قصيدة هوراس Horace(*). يكمن إسهام بومغارتن في إبراز أن الإستيطيقا تتميز بكيفية خاصة في ربط التمثلات بالموضوع. يعود كانط إلى مبدأ هذا الحدس: مصطلح "الإستيطيقا" لا يبدو أنه يشير عنده إلى ميدان خاص بمواضيع (← 56) أو علم، إنما أولا لوصف نمط

(*) هوراس (65- 8 ق. م.) Horace (باللاتينية Quintus Horatius Flaccus) هو شاعر وأديب ناقد عاش في روما القديمة في زمن أوغسطس قيصر، أثر كثيرا على الأدب اللاتيني واشتهر بقصائده الغنائية ومقطوعاته الهجائية. وفي اعتقاده ينبغي على الشعر أن يجلب السعادة والإرشاد. من أعماله: Satires, Epodes, Odes, Epîtres

ومن أقواله الشهيرة: «Carpe diem» («Cueille le jour», Odes I, 11, 8)

وهي العبارة التي نجدها تتكرر في عناوين روايات كما هو الحال مثلا مع الكاتب الجزائري حميد قرين Hamid Grine في روايته: أقطف النهار قبل الليل Cueille le jour avant la nuit أو كذلك بمعنى شبيه للروائي ياسمينة خضرة Yasmina Khadra في روايته: فضل الليل على النهار Ce que le jour doit à la nuit

«Sapere aude!» («Ose savoir!», Epitres I, 2, 40)

وقد استعاد كانط هذه العبارة في نصه ما الأنوار؟ بإجابته التي حث فيها الإنسان على الشجاعة والإقدام في استعمال عقله إلى أقصى مداه خروجا من قصوره الذي هو سببه. [المترجم]

من الحكم لا يقبل الاختزال إلى المعرفة النظرية. فهو حكم *الذوق* حيث يقترن بتناقض الأكثر خصوصية (في عنصر اللذة، لكنه مترفع) والأكثر كونية (لكن من دون مفهوم مُحدِّد).

يقي الرومانسيون الألمان على فكرة اتفاق غير متحكم فيه وغير منتظر ("اللعب الحر") للخيال والفهم، المنجز تلقائيا بواسطة عبقرية مبدع الأشكال الفنية الجديدة (الأفكار الجمالية)، والمتمرّس في الجليل (← 29) حيث يجد الذهن نفسه مدفوعا إلى حدود قدراته التمثيلية. بتصوره الفن كمحل لـ "التمثل الحسي للفكرة"، يؤكد هيغل هذا التوجه النظري: عبر وساطة الفن، تسمح الإستيطيقا بالتفكير في علاقات المطلق والظاهرة، في المثالي وفي الحياة. (← 32)، في الحرية (← 15) وفي الطبيعة.

هكذا، تستعيد الإستيطيقا الفن في معظم التجربة الإنسانية مع إعطائه فضلا عن ذلك مكانا ثانويا في تطوير صور الذهن.

43 - الإتيقا (والأخلاق) Éthique (et morale)

من داخل الحياة ذاتها ومن العلاقات الإنسانية حيث انبثقت قضايا حول المبادئ التي يتوجب أن تدير السلوكات وتؤسس القرارات. هكذا، إذا ما توجب عليّ الاختيار بين فعلين سيؤثران بطريقة مختلفة على حياة الغير (← 35) وحياتي، وحيث أني مسؤول، فعلى ماذا أستند؟

يطلق على "الأخلاق" «morale» البحث ودراسة مبادئ الفعل (← 1) الجيد أو الحق على العموم؛ و"الإتيقا" «éthique» دراسة وممارسة انبثاق وتطبيق هذه المبادئ، لكن من أعلى كما من أدنى الأخلاق ذاتها. إذن الإثنان مختلفان، لكنهما غير منفصلين. مع هذا تطالب بعض الفلسفات باستقلالية الأخلاق ومبادئها، سواء تعلق الأمر بالخير الأقصى، الواجب أو المنفعة؛ بينما تطالب أخرى باستقلالية الإتيقا وممارستها، بإتيقا غير منفصلة عن الممارسة.

من الأكيد مع ذلك أنه لا يمكننا التخلي عن هذه أو تلك. كأن تكون إتيقا

تختزل في الإيتوس «ethos»(*)، الذي يفهم باعتباره "أخلاق" الواقع، لا من حيث المبدأ؟ لكن ما عساها أن تكون أخلاق تعتبرنا خارجين عن أفعالنا وذوات مجردة من مبادئ عامة؟ في الواقع، لدينا علاقة مزدوجة بأنفسنا وبالغير: بوقوعها في علاقات ملموسة (فردية ولكن أيضا جماعية وسياسية) التي نخضع لها وحيث نسلك (نتصرف) واقعيا، نستطيع ويجب علينا كذلك النظر إليها من الخارج أو من وجهة نظر كونية، حتى نحكم عليها ونتصرف بطريقة حرة وجيدة، ولكن أيضا عادلة.

تعكس الإتيقا والأخلاق ثنائية، لكنها أيضا عدم انفصال وجهات النظر هذه، التي تنسج العلاقات والحياة الإنسانية كما هي.

44 – النزعة الصورية Formalisme

النزعة الصورية، بصورة مباشرة، هي اسم تصور أسس الرياضيات الذي دافع عنه هيلبرت Hilbertفي بداية القرن العشرين: يعمل علماء الرياضيات ضمن أنساق صورية، حيث دونت المعرفة الرياضية، والتي ضمنها، باللعب لعبة الكتابة بالبرهان الصوري، يمكننا اشتقاق بلا نهاية نظريات جديدة. هذه الأنساق الصورية حسب هيلبرت مبررة لأن جزءا من سلطتها (قدرتها) يتضمن إعادة الكشف عن البديهيات الحدسية، التركيبية والمتناهية ابتدائيا. على الأقل إذا تمكنا من إقامة، من خلال استدلال ثاني يستدعي نفس نوع البديهيات، على أن لا تنتهي إلى تناقض.

لكن بشكل أعم، يشير لفظ النزعة الصورية، في النقاش الفلسفي، إلى كل اتجاه يرضى (يكتفي) بصورة الأشياء أو بصورة الاستعمالات، دون التساؤل عن

(*) إيتوسEthos لفظ يوناني يعني عامة السلوك المعتاد، طريقة الوجود، عادات شخص ولكنه صار مفهوما مستعملا عند بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع مثل كارل ماركس وخاصة ماكس فيبر وبيار بورديو يشير بشكل خاص إلى: [المترجم]
"مجموع المبادئ الأخلاقية الضمنية الخاصة بفئة اجتماعية والتي تحكم سلوكاتها اليومية."
Philippe Riutort, **Premières leçons de sociologie**, P U France, Paris, 4eme édition, 2013, p. 61.

أية حقائق (وقائع)، ملموسات، أو شهادات تضمن هذه الصور: بتجاهلنا أو إهمالنا *للمضمون*.

بالنسبة للبعض، الموقف الصوراني سيئ، لأنه يُخطِّئ على الدوام ما يعمل على صورنته (*). وهكذا، انتقدت الأخلاق (→ 43) الكانطية، التي أقصت الخير والشر في التحقق من الطابع القابل للكونية في حكمة سلوكنا، بغض النظر عن محتواها، نزعتها الصورية. بالنسبة للبعض الآخر، الموقف الصوراني جيّد، لأنه يسلط الضوء إلى أي مدى كل شيء يتوقف في نهاية التحليل على اتفاق عملي بين البشر. من وجهة النظر هذه، فالصورنة، هي إعادة تعريف المضامين بلغة قواعد الاستعمال المعمول بها بخصوص مواضيعها. ويقدر أن هذا هو التفسير الأمثل لما نتقاسمه.

فمن الواضح أن مفهوم النزعة الصورية، مثلما قدمناها، لا تحتفظ سوى بعلاقة رخوة مع المعنى المستخدم، مورفولوجيا الصورة: الصورة الجميلة لهذه القبعة. فقد يتفق أن مجرد كتابة القواعد المشتركة يتطلب نسقا من التدوين الرمزي: عندما نتمسك بهذا الأخير، فكل شيء في نهاية المطاف معلق بالصورة الظلّية التي تبدو على الورق.

(*) أي جعله صوريا أو إصباغ الصفة الصورية عليه وقد استخدم بعض المترجمين لفظ الشكل والشكلانية والشكلنة أيضا للدلالة على اللفظ الأجنبي forme. هذا اللفظ مختلف ومتعدد الدلالات والاستخدامات بحسب المجالات الفلسفية، العلمية، التقنية والفنية. والمعروف فلسفيا، أن من أعطاه معنى فلسفيا أنطولوجيا شاملا هو أرسطو ضمن أطروحته عن العلل الأربعة في الكون فإضافة إلى المادة والهيولى أو العلة المادية هناك الصورة أو العلة الصورية وأيضا العلتين الفاعلة والغائية وغالبا ما تختزل هذه العلل في المادية والصورية أو المادة والصورة واللتان هما أساس الوجود فلكل شيء صورة ومادة. وقد فضلنا استعمال لفظ الصورة حتى وإن كانت دلالاته متكثرة ويجب مراعاة سياق استعمالها لإدراك معناها ليس في اللغة العربية فقط بل في اللغات الأجنبية كذلك قد توحي بـ: شكل، هيأة، صورة، رسم، خلقة، حالة، ...إلخ. وأهم ما نراه ملازما من خاصية للصورة فكرة التجريد abstraction بخلاف المادة التي تعني خاصيتها الأولى التجسد concrétude فلا تكون المادة مادة إلا إذا متجسدة ولا تكون الصورة صورة إلا إذا كانت مجردة. [المترجم].

45 - التأويلية Herméneutique

في القرن التاسع عشر حيث بدت الهيرمينوطيقا، باعتبارها تقنية أو فنا لتأويل النص المقدس، مشكلة فلسفية عامة، تلك المتعلقة بالفهم، ومن ثمة تشكلت براديغم "عقل تأويلي". بالتوسع من تأويل (← 49) النص إلى تأويل الفهم بشكل عام (شلايرماخر Schleiermacher)، إلى الاختلاف بين علوم الطبيعة التي تفسر وعلوم الذهن التي تؤوّل (دلتاي Dilthey)، إلى الفهم بوصفه وجود- في - العالم (هيدغر، ← 80). فقد أعطى تشكّل الهيرمينوطيقا توجيها حاسما للفلسفة المعاصرة، غالبا ما وضعت في تقابل مع التقليد "التحليلي" الأنغلوساكسوني.

لقد عمل هانز جورج غادامر Gadamer، في الفترة المعاصرة، على التوسيع النسقي لمشكلة الفهم. وذلك بجعل المسألة الإبستمولوجية لوضع علوم الذهن تلتقي مع تقدم الفنومينولوجيا الهيدغرية، إنه يقترح نموذجا لعقل (← 58)، مستقل لكنه على الدوام ثانوي مقارنة بالعالم الدال الذي يتجذّر فيه، فالمعنى والحقيقة (← 28، 31) ينبنيان ضمن عملية تأويل نشيطة.

فالقراءة، بوصفها عملية تملك وجودي للمعنى، هي من يصبح، لدى ريكور Ricoeur، براديغم هذه الهيرمينوطيقا. تجد إذن، الهيرمينوطيقا، عبر التحول الطويل والضروري للفينومينولوجيا وفلسفة الوجود (← 10)، تجذّرها الأول في فهم النص. لكن، انطلاقا من "المنعطف اللساني" والمُطَّعم بالفلسفة البراغماتية الأمريكية، ستجد توجيها أخر، "ردايكالي"، يستبدل لها لعبة التأويل غير المحددة بالمرجعية إلى عالم يزعم أنه موضوعي ومستقل (أو ألسني خارجي) الذي يزود بمعيار كل حقيقة. إذا لم يعد "العالم" (← 18) شيئا آخر سوى مجموع الصيغ المتوافقة تقريبا ولكن أيضا الثرية بتنوعها، فالعقل بالنسبة له صار "محادثي" (حواري)، ما هو إلا عملية غير محددة يضيف، يجابه، يؤلف أو يصحح هذه الصيغ من دون أن يتمكن معيار ثابت من توقيف الحركة.

46 - التاريخ Histoire

يفهم التاريخ كفرع أو كمعرفة، ويمكن أن يحدد التاريخ بوصفه معرفة الماضي، مثلما تتيح دراسة الوثائق أن تثبته. هناك مشكلتان تطرحان على التفكير. الأولى تتعلق بموضوعية تلك المعرفة على خلاف المؤرخين الوضعيين والذين تختصر التاريخ في إثبات الحوادث، فإن كثيرا من المنظرّين يشككون في إمكانية موضوعية كهذه، وتأكيدهم على حصة الذاتية في العمل التاريخي، من اختيار موضوعه (← 56)، توضيح الوثائق، تأويلها (← 49) الذي يخلق من جديد الماضي انطلاقا من حاضر معطى أو المنهج المحدد لهذا الاختيار. المشكلة الثانية لا تخص المؤرخين أنفسهم بقدر ما تعني الفلاسفة. إنها تتعلق بإمكانية إعطاء تعاقب ليس فحسب الأحداث، إنما بصورة أعم "الحضارات"، معنى محدد، كما لو أن هذه الأخيرة خاضعة لقانون سري أو تتبع هدف خفي - وهو ما نسميه غائية. إن المعرفة التي يجعل منها الماضي موضوعه يختط إذن في المستقبل، مع كل ما يتضمنه هذا الأمر من مخاطر، من نبوءات الأكثر غرابة إلى الاضطلاع بمهمة تاريخية مزعومة كونيا. مثلما تقدمه كثير من الوطنيات والخَلاصَات [جمع خلاص] السياسية كمثال، التاريخ يصير موضوع رؤية، حيث تكشف محاولات التحقق دوما أنها مدمرة للغاية. لكن الماضي ليس معرفة وتأمل فحسب. إنه كذلك مكوّن للهوية الخاصة بكل فرد مثلما هو لكل جماعة، مهما تكن القطيعات والانقطاعات التي طبعته. في حين، لا أحد يمكنه الادعاء أن له الوعي المباشر لما يشكلها. لهذا يعود الأمر لكل واحد في إبداع (ابتكار) الوسائط أو إيجاد طريقة لإعادة تملك هذا التاريخ، مع أو دون دعم الآخرين - سوابق المريض، بنوع ما، كما هو التحليل النفسي أو كتابة الذات هذه التي هي السيرة الذاتية.

47 - النزعة المثالية idéalisme

تتعلق السمعة السيئة للنـــزعة للمثالية من تعارضها مع النـــزعة الواقعية: يكـــون "مثاليا" من، بجهل للملموس، ينغلق ضمن لعبة تمثلاته وينصرف عن العالم. مع هـــذا، وفي معناها الفلسفي، المثالية نوع من الواقعية لأنها تثبت واقعية الأفكار. ففي التـــراث الأفلاطوني، للأفكار (أو الصور، ⟵ 83) حقيقة أنطولوجية أسمـــى مـــن الأشـــياء المحسوسة. هوية الذات والأبدية هي الخصائص التي، ليس فقط، تميز الأفكـــار عـــن نسخها في العالم المحسوس، لكنها تقيم تعارضا بين الوجود (⟵ 9) والمظهـــر الـــذي يعبُر كل تاريخ الميتافيزيقا (⟵ 52). مع هذا توجد أنواع من المثاليـــة. في الحداثـــة، أخذت المثالية دلالة ذاتية بالأساس: فالأفكار مشابهة لتمـــثلات عقليـــة (ديكـــارت Descartes) أو بإنتاجات الفهم أو الذهن (كانط Kant). من ثمة فالمشكلة المطروحـــة كيف تتصل هذه التمثلات بالواقع الإمبريقي؟ وبعيدا عن هذه الأنواع مـــن المثاليـــة، يصادر موقف مثالي بأنه يتوجب "الانطلاق" من أفكار لفهم سير المعرفة بـــدلا مـــن تجريد التمثلات المعرفية انطلاقا من المادة (⟵ 17) أو إحساســـات. ففـــي الصـــيغة الجذرية التي دافع عنها هيغل Hegel، كل فلسفة جديرة بهذا الاسم هي مثالية بما أنهـــا تستند إلى سلب المحسوس المباشر. أن تعرف، فذلك يعني أن تستنبط من المعطى المفرد الخصائص الكونية. إن المسألة الراهنة التي تعرف مناقشة حادة هـــي تلـــك الخاصـــة بـــ وضع هذه التمثلات الفكرية: هل يتعلق الأمر بهويات ذهنية، هل هـــي مباطنـــة للأشياء أم أنها أيضا تكشف عن بعد لغوي؟ في هذا الصدد، فإن مشكلة المثالية لا تجد أبدا حلها بواسطة المنعرج "ما بعد الميتافيزيقي" للفلسفة المعاصرة.

48 - الخيال imagination

يعني الخيال في المعنى العام المستعاد من قبل بعض الفلاسفة المحدثين ميكـــانيزم (آلية) الذهن (أو القدرة) الذي ينقل عبره، يعدل، وحتى يصيغ حسب الـــبعض، بشكل حر أفكاره (⟵ 83). إذن نقابله بالذاكرة التي، هي من، يحفـــظ تحـــت

صورة الأفكار نظام وشكل انطباعاتنا الأولى. هذا المعنى الحديث يختلف كثيرا عن المعنى القديم، لأن الفنتازيا *phantasia* لدى أرسطو Aristoteأو الرواقيين Stoïciens، المترجمة بـ خيال (*imaginatio*) عند كثير من الكتّاب اللاتين، تعني هذا الذي بموجبه تظهر صور (أو تمثلات) الأشياء الخارجية. لا يوجد إذن مقام، في هذا المعنى القديم، لرد هذا المظهر الخاص بالخيال إلى الوهم ولا بمقابلة الخيال بالذاكرة التي، كما لاحظ أرسطو Aristote، لا توجد دون صور. فهذا بالضبط، ولكن ليس هو فقط، بسبب هذا التنوّع في المعنى حيث ينقسم الفلاسفة. يعتبره أرسطو Aristoteبمثابة ضروري للفكر، بما في ذلك الرياضي، وقد رأى فيه باسكال Pascal"عشيقة من الخطأ والزيف"، كما أكد مالبرانش Malebranche على تحالفه الخطير مع الأهواء. إن هذا القبول أو الرفض الفلسفي للخيال قاد هيومHume إلى التمييز، في الخيال، المبادئ "الدائمة، التي لا تقام والكونية" الأساسية لأفكارنا ولأفعالنا (← 1) والمبادئ "المتحولة، الضعيفة واللامنتظمة" التي تخيف البعض الأشباح في الظلام أو تجر الفلاسفة إلى معاني متخيلة. سواء نظر إليها مثل عائق للحكم السليم أو بوصفه ضروري لإعمال الذهن بسبب خاصياته المتداعية، التخيلية والتركيبية (وإذن جمالية ومنطقية، ← 42، 51)، متعالية وخلاقة (لدى كانط)، وحتى أخلاقية (من خلال وجهات النظر التي تسمح بتبنّيها)، الخيال ليس فحسب موضوعا (← 56) للفلاسفة، إنما كذلك أداة لفكرهم لما يلجؤون إلى التخيلات، يفكرون (يتأملون) في عوالم ممكنة، يُشكلون مفاهيم، أو يقترحون صورا مثل الشعراء.

49 – التأويل interprétation

تأويل شيء ما، فذلك يعني توضيح المعنى أو حسب كيفية في فهم الكلمة بشكل معقول جدا، فذلك يعني اختيار المعنى، إعطاؤه صورة اعتباطية، وربما بتحريف القصد الأصلي. بهذا فمعنى التأويل متميز بسؤال الوفاء أو الدقة. يفيد هذا، في البدء، تطرح مشكلة أخرى فيما يتمثل التأويل.

بالنسبة للبعض، أن تؤول، فذلك يفيد مراجعة جذرية لمطابقة النص أو الخطاب مع العالم. في المستوى البسيط جدا، تأويل الأسماء، هو الوصول إلى الأفراد الذين تشير إليهم هذه الأسماء. فبك شفرة "نسر طليطلة" « l'aigle de Tolède»[*] بوصفها تعيين للبطل في سباق الدراجات فريديريكو بيهامونتس Federico Bahamontes، أنا أؤول.

بالنسبة للبعض الآخر، التأويل، استرجاع الرسالة بوصفها طريقة لتقبل وضعية. فأؤوّل حركة وبكاء طفل صغير باعتبارها تنظيم وجودي من قِبَله تعبير عن تعبه. ضمن هذا الخط، نصل إلى رؤية كائن بشري دوما ملتزم بالتأويل: ألا يفعل شيئا آخر عدا تأكيد أو تجاهل هذه البنية أو تلك في محيطه؟ عاداتي الروتينية الصغيرة للمرور في شقتي تؤول فضائي اشخصي.

تنقسم مسألة التأويل بالأحرى بين الرهانات الكبرى المعروفة لدينا. ففي سياق الأخلاقية، ألا ينبغي الاعتراف بأن لحظة التأويل للغير (⟵ 35) أساسية (ضرورية) في منظور الفعل (⟵ 1) حسن أو سيّء إزاءه؟ ألا تقع نوعية أعمال الفن، بالأحرى، في الغالب تحت تبعية تأويل يتدخل دائما عند تلقيها، وأحيانا عند إرسالها (تأويل كونسرتو[**])؟

وأخيرا: تأويلات في الآن نفسه سليمة وثرية (خصبة) متضمنة في ألف موقع أو ألف لحظة للذكاء العلمي.

هل يتوجب كذلك ألا يكون التأويل كلا حتى يكون شيئا ما. في أي حالة نمتنع عن التأويل؟ عندما نعبّر؟ عندما نستنبط؟

(*) "نسر طليطله" هو اللقب الذي أطلق على الدراج الإسباني فريدريكو مارتن بهامونتس (1928-) فقد كان محترفا رياضة سباق الدراجات الهوائية ما بين 1954 و1965 ونال 74 لقبا وجائزة بسباقات شهيرة في إسبانيا، فرنسا وإيطاليا. والمقصود بهذا المثال أن التأويل نوع من المطابقة والمماثلة بين الأشياء، الموضوعات، الأشخاص والأسماء أو التسميات فقد ينطبق هذا الاقتران على النزعتين الإسمية والتصورية بحد سواء. [المترجم]

(**) لحن يعزف على آلة منفردة أو أكثر من آلة بمصاحبة بمصاحبة الجوق (الأوركسترا). [المترجم]

50 - البهجة (المتعة) Joie

المتعة عاطفة قابلة لدرجات مختلفة، ينظر إليها عموما بأنها حسنة. فهـي لا تتمثل بمجرد إبداء غبطة بكيفية دائمة، إنما تتميز مع هذا بإحساس بلذة منتظمـة ذلك لأنها في الغالب ديناميكية (حركية) ومؤقتة، وهي في هذا تختلف عن السعادة وعن الرفاهية، التي تتصور كحالات ثابتة. يتم الشعور بها بكيفية أعمق وبوعي من مجرد المرح. يمكن أن تترجم بواسطة تجليات متحمسة ومفرطة تقريبا، لكن أيضـا عن طريق الطمأنينة (السلم) الداخلية والصفاء. تنبع أهميتها الفلسفية من، خلافـا لهذه المعاني الأخرى، أنها لا تتحدد فقط أثر ذاتي، إنمـا باتصـال مـع الوجـود (← 9)، الواقع.

وهكذا هو الحال لدى سبينوزا Spinoza (*Ethique*, iii et iv الإيتيقا). ففي إطار نظريته عن الجهد 74 ←) *conatus*)، يعد سبينوزا المتعة، مع الرغبة والحزن، مع مجموع المؤثرات الأساسية التي تشتق منها الأخرى جميعها. فقد عرفها بوصفها "انتقال الإنسان من كمال أصغر إلى آخر أكبر"، بمعنى زيـادة وتطـور لقـدرتنا (← 34) في الوجود، على عملية إثبات وجودنا. بكيفية مماثلة، رأى برغسـون Bergson في ("الوعي والحياة"، 1911«la conscience et la vie») في الابتهاج علامة ليس فحسب على نجاح منتظم للحي ولقدراته الخلاقة، لكن أيضا في اتصال يتم بين إبداعاتنا والخلق، والذي هو العمق ذاته للأشياء.

المفهوم أيضا مهم في الفضاء الديني، خصوصا المسـيحي. فالمتعـة تتصـور باعتبارها "هبة من الروح القدس" الذي يبشر بالغبطة الموعودة للمختـارين بعـد موهم (← 19). حسب الأناجيل (يوحنا، 15، 11)، فقد علّم المسـيح "حـتى تكون متعته في [البشر] وتكون متعتهم تامة".

يمكن التساؤل إذن إذا كانت المتعة هي الهدف الرئيسي المقصود من النشاط الفلسفي أو إذا لم تكن علامة على الهدف الأساسي الذي هو الاتصال بـالوجود، وأخيرا إذا لم يكن الاختلاط مع الحالات الأخرى التي تطرقنا إليها (لذة، سـعادة، مرح) لا يشكلها عقبة تفضي إلى إهمال الغايات الأساسية للإنسان.

51 - المنطق Logique

حتى يكون الاستدلال صحيحا، أو صالحا، ينبغي أن يستجيب لعدد معين من القوانين (← 16)، للنماذج أو الصور. إن استدلالا كهذا سيسمى كذلك منطق. المنطق إذن هو علم قوانين الاستدلال الصالح. ما هي هذه القوانين وقبل ذلك ما الاستدلال؟ يتكون الاستدلال من القضايا، بمعنى من منطوقات يمكن التصريح بأنها صحيحة أو خاطئة لأنها تثبت شيئا ما. بالنسبة إلى أرسطو Aristote، في منطوق، مصطلح- محمول يثبت أو ينفي بمصطلح - موضوع بواسطة رابطة "الكينونة": "الحيوانات (موضوع) ليست (رابطة) عقلانية (محمول)". يؤكد كثيرا منطق الرواقيين على القضايا- الأحداث، مثل "المطر يسقط".

فالقانون المنطقي يقتضي ألا ننسب محمولين متناقضين لموضوع واحد في وقت واحد وتحت نفس العلاقة، مثلما أن "س هي ب" و"س هي لا - ب". هذا القانون هو الخاص *بالتناقض*. فضلا عن ذلك، قضايا "س هي ب" و"س هي لا - ب" الواحدة بالضرورة صحيحة، ولا وجود لإمكانية ثالثة: وهذا هو قانون *الثالث المرفوع*. قوانين *الهوية* (س هي س)، التناقض والثالث المرفوع اصطلح عليها بـ "قوانين الفكر": فهي منطقية وهو ما يتطابق مع هذه المبادئ.

أخيرا، يكون لدينا استدلال صالح عندما مثلما يقول أرسطو "إذا كانت بعض الأشياء مطروحة، فبالضرورة تنتج عن هذه المعطيات أشياء أخرى". من بعض القضايا الصحيحة، ولهذا السبب تسمى "مقدمات" تتولد ضرورة قضية جديدة والتي هي "النتيجة". لتكن المقدمتين "كل أ ب هما أ ج" tous les h' s sont des a' s و"كل أ ج هما د ج" «tous les a' s sont des m's» ينتج عن هذا لزوما أن "كل أ ب هما د ج" «les h' s sont des m's tous». استدلال كهذا هو قياس. إن قياس أرسطو ومن جاء بعده هو دراسة مختلف أشكال وصور الاستدلال من هذا النوع. نلاحظ أن النتيجة لا ترتبط أبدا بمحتوى الرموز أ A بH ودM، وإذن بمادة القضايا، إنما فقط بصورها. الضرورة هنا شكلية. لقد أصبح المنطق صوريا تماما بتبنيه نزعة رمزية جبرية وإبداعه للغته الخاصة وآلياتها في الاستنباط. هكذا وفي نزعة (← 44) صورية حديثة، فإن القياس آنف الذكر يكتب:

$\{vx [(H(x)\rightarrow A(x)]. vx [A(x) \rightarrow M(x)]\} \rightarrow vx [(H(x)\rightarrow M(x)]$.

وهو ما يمثل الترجمة في المنطق الرياضي لـ: "إذا مهما يكن الفرد س عندما تكون لـ س خاصية ع H له خاصية م A ومهما يكن الفرد س عندما تكون له خاصية م A فله خاصية نM، إذن مهما يكن الفرد س، إذا كانت له خاصية ع Hفله بالتالي خاصية ن M."

52 – الميتافيزيقا métaphysique

يشير مصطلح الميتافيزيقا بصورة تقنية إلى مشكلة موجودة في كل فلسفة: تلك المتعلقة بمعرفة نهائية للأشياء، إمكانيتها، الكيفية التي نتصورها بها، آثارها على معرفتنا، على تاريخنا (← 46) وعلى حياتنا (← 32). ينبثق هذا المصطلح أولا، بكيفية موحية، ليدل على بعض كتب أرسطو Aristoteحول أعم مبادئ الوجود (← 9): نعتبر أن هذه الأخيرة وكأنها جاءت بعد أو ما وراء (ميتا méta) الطبيعة (*فيزيقا physis*) أو علم الطبيعة، وبالخصوص باعتبارها في ذاتها لا شيء آخر أعلى منها أو فوقها. من ثم، فإنها تعني الهدف النهائي للمعرفة الممكنة للذهن البشري كما هو. لكن هل هي ممكنة حقا؟ هذه المسألة ستعرف أزمة وحلا لها مع كانط الذي احتج على هذه الإمكانية تماما مع احتفاظه بما في الإنسان، كـ "حيوان ميتافيزيقي"، من استعداد لا يقهر وماهية أخلاقية عليه أن يرتبط بها. مع هذا، في القرن العشرين، ستعرف هذه المواقف تشددا وتصلبا. تطالب *مقدمة إلى الميتافيزيقا* (برغسونBergson، 1903) مجددا بحقيقتها، تحت مسمى تجربة الديمومة (← 78). لكنها ستثير النقد الجذري للإمبريقية (← 40) الذي يستند إلى المنطق (← 51) للتمييز بين معارف مؤسسة وأخرى ليست كذلك (كما في *إعلان حلقة فيينا*[1]، والفلسفة المسماة للسبب نفسه تحليلية). أخيرا ستصادف مدخلا إلى الميتافيزيقا (هيدغر، 1935) من نوع آخر: ينظر إلى الميتافيزيقا تاريخ جهل بما يجب

(1) texte de Rudolf Carnap, Hans Hahn et Otto Neurath, publié en 1929. Voir a. soulez: *Le manifeste du Cercle de Vienne*, puf,«philosophie d'aujourd'hui», 1985.

أن يظل سؤالا (ذلك الخاص بالكينونة) دون أن يتحول أبـدا إلى معرفـة، مـع التعرض لخطر في الحالة المعاكسة برد كل شيء إلى موضوع يمكن التلاعـب بـه وممكن هدمه. إن المشهد الفلسفي إذن ممزق جراء مسألة الميتافيزيقا. مع ذلـك لا يمكن أن نفر منها؛ وكل خيار نتبناه ينبغي أن يأخذ بالحسبان المشكلات المطروحة من قبل الآخرين: من الإمكانية المنطقية للميتافيزيقا، مـن نتائجهـا التاريخيـة، لكن أيضا مما يبدو أنها ترتكز عليه، في بعـض الاختبـارات النهائيـة للوجـود (⟵ 10).

53 - الأنا moi

في اللغة الجارية، يسمح لفظ "أنا" للمتكلم أن يشير إلى نفسـه، مـن دون تسمية ومن دون وصف، باعتباره الكاتب أو المالك لشيء ما يكون محل المحادثة: "أنا من فعلت هذا"، "هذا لي". بهذا اللفظ الصغير "أنا"، يندرج المـتكلم بلحمـه وعظمه، ولكن بطريقة مجهولة، في الفضاء المنطقي (⟵ 51) للخطاب.

إن إعطاء قيمة لهذه الكلمة، تحت صيغة "الأنا"، هو إبـداع فلسـفي جـد متأخر(*)، الذي يمكن أن نعزوه مبدئيا إلى باسكال. وإذا كان هذا الإبداع سعيدا

(*) يطرح الفيلسوف الفرنسي بول ريكور هذا الإشكال المتعلق بالذات وفهومها فهل الأنا هي الذات وهل فهمنا ووعينا للأنا وللذات واحد؟ هل نعي ذواتنا تلقائيا أم يمر ذلـك عبر مسارات الفكر والتواءاته؟ وإذا كانت مشكلة الذاتية la subjectivité قد عرفت نشأتها وتطورها مع الفلسفة الحديثة وخاصة مع الكوجيتو الديكارتي والفلسفات المثالية فكانت بذلك إشكالية وركيزة لفلسفات التنوير والحداثة نظرا لما أحدثته من كوكبـة المشكلات المتصلة بالذات كالحرية والتحرر، السلم والتسامح، السعادة والمرح، الحقوق والحريات فردية أو جماعية كانت، التقدم والرفاه، الخلاص والكمـال،....إلخ. فإنهـا عرفت إشكاليات أخرى ذات أبعاد فردية وجماعية ناقشتها أو بـالأحرى اسـتكملت نقاشها الفلسفة المعاصرة حول مسائل التضامن، الإرادة، العدالة، والهوية...إلخ وهو ما نجد مثاله مع بول ريكور في طرحه للهوية السردية. [المترجم]
- في كتابه الذات عينها كآخر يتحدث ريكور عن هذا الفصل المحتمل بين الذات والأنا ويقول: "حين اخترت عنوان الذات عينها كآخر أردت أن أدل على نقطـة تلاقـي

[بما حققه]، وقد أبرز موضوعا (← 56) لم تنتبه إليه الفلسفة السابقة إلا قليلا، فإنه كذلك إبداع مبهم، لأنه جاء مستقل جدا عن اللغة التي صيغ بها. هكذا، فالإنكليزي لم يعرف *the Me*، إنما، بقلم لوك، Locke *the Self*، والألماني لا يعرف إلا *Das Ich*، الذي يصبح في الفرنسية في صيغة "الأنا" (Le je) هذا الالتفاف الجرماني يتيح فهم الغموض المرتبط بتعبير "الأنا"، غموض يمكن أن نحاول إزالته بتمييز مفهومين للأنا: الأنا كذات أخيرة للفكر والأنا كموضوع خاص بهذه الذات الأخيرة للفكر. الأنا بوصفها ذاتا هو ما حولته الفلسفة القديمة بواسطة صورة عين داخلية، ترى كل شيء، لكنه لا ترى نفسها ولهذا السبب، تتعالى على فضاء موضوعات الفكر. فهذا هو الأنا أو الأنا المتعالي لكانطKant والفينومنولوجيا (← 91) والذي سيصفه فيتغنشتاين Wittgensteinبأنه خارج العالم. لكن يوجد أيضا أنا "عالمي"(*)، أنا موجود في العالم ولهذا السبب كذلك، نستطيع أن نحب أو نكره. الأنا إذن يعني ما يعلمه كل واحد، لكن كذلك ما يفكر أو يقدر أن يكون هو نفسه. هذا الأنا موضوع (← 56)، هذا الأنا "العالمي"، يقارن نفسه، بحسب كلمة فرانسوا لامي François Lamy (1636-1711)، إلى "تمثال متحرك"، صنم صغير محمول، موضوع حب خاص.

أنظر أيضا حب الذات (← 68).

المقاصد الفلسفية الثلاث [أي أبعاد الكتاب]... إن القصد الأول هو التأكيد على التوّسط التفكّري على الوضع المباشر للذات الفاعلة كما يعبر عنها بصيغة المتكلم المفرد ((أنا أفكر)) ((أنا أوجد)). هذا القصد الأول يجد دعما له في نحو اللغات الطبيعية، حين يسمح هذا الأخير بإقامة التعارض بين الذات والأنا."

بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق، د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.، ص ص 66. 67.

(*) قصدنا بعالمي mondain هنا أنه من العالم وأنه موجود في العالم وليس العالمي بالمعنى الكونية والشمولية. [المترجم]

54 - العدد Nombre

الأعداد هي على الفور أشياء ميتافيزيقية (← 56، 52). حتى نستطيع عد الأشياء، في الواقع، يجب أن يكون كل واحد إما واقعا محددا ومتطابقا بما فيه الكفاية؛ حتى يكون هناك معنى في حسابها سوية، ينبغي أن يتم التفكير فيها جميعا تحت نفس المفهوم[1]، بمعنى أن نستطيع التعرف في كل شيء نفس النمط. الشرط الأول يحدد الموجودات أو الجواهر (← 64)، الثاني، الماهيات. أخيرا، يمكن للأعداد أن تنطبق، بشكل أو بآخر، على كل ما هو كائن: أشياء (مواضيع)، أحداث، خواطر، كيانات تخيلية وموجودات العقل (← 58). يعرف إقليدس العدد (الصحيح الطبيعي) بوصفه "تعدد مكون من وحدات "[2]، جمع من المواضيع التي ليس لها فيما بينها أية خاصية - ومن ثمة فهي بناء على هذا متكافئة بدقة ومبهمة - ومع هذا متمايزة بوضوح. فلا وحدة الشيء ولا هوية النمط، شروط إمكانية العدد، ليست معطاة في التجربة؛ إننا نتعرف عليها في الأشياء بالنظر إلى أن هذه الأخيرة تبدو ممتثلة مع بعض القواعد.

علاوة على هذا، فإن الفحص المنهجي للعمليات في (الجبر) الحساب تجعلنا ننفُذ داخل نظام (نسق) خاص بعالم الأعداد الذي يفوق هو أيضا تعاليم التجربة وسلطات الخيال، كما يمكن أن نراه بالكيفية التي يسمح لنا بها الحساب إلى تفحص واستعمال اللانهائي بكيفية واضحة وأكيدة. في الوقت نفسه، تُبرِز الأعداد قدرتها على وصف وتنظيم الواقع الإمبريقي (← 40)، كما نرى ذلك بواسطة عمليات القياس التي تشتق جميعها من العد. من هنا يأتي توجه أغلبية كبيرة من فلسفة الحساب نحو المثالية (← 47). يجعل أفلاطون Platon من العدد نمط الموضوع المعروف والأداة المفضلة للمعرفة، نوع من حجة الواقع، كونية ومتاحة للكل، وصلاحية مذهبه للأفكار (← 83).

---

(1) G. Frege, Fondements de l'arithmétique, paris, le seuil [1894], 1969, § 45-46.

(2) Éléments, Vii, déf. 2.

لكن فريغه Frege أو كانتور Cantorهما أيضا "أفلاطونيان" بهذا المعنى الذي يخصان مواضيع الرياضيات بواقع في حد ذاته، لا يرد إلى التجربة.

55 - السوّي (العادي) Normal

إن أول استعمال لمصطلح "سوّي" «normal» هو سلبـــي. "هذا ليس عادي"، هذا ما نسمعه كل يوم. بيد أنه، ليس من الصدفة. فهذا يعبّر حقّ، كما بيّنه جـــورج كانغيللام Georges Canguilhem، حقيقة (← 31) وضرورة مصطلح المعيـــار في حياتنا وفي الفلسفة. المعيار لا يشير إلى قانون (← 16) طبيعي وموضوعي لا استثناء ولا تجاوز فيه؛ وليس أكثر، من بديل ستاتيكي سيكون "متوســـط" رياضـــي لحالـــة متشابهة تقريبا. فهي تحيل دائما إلى خيار أو إلى موقف إيجابـــي، التي نقـــول عنـــها بالتحديد "معيارية"، بتعارض مع ما يربكها (مثل المرضي أو المرض في حياتنـــا) أو إلى ما يخالفها (يتجاوزها) مثل (المخالفة في مجتمعاتنا). لكن، انطلاقا من هذا المعنى الـــذي هو في الآن نفسه ذاتي وحيوي، يصادف مفهوم المعيار توســـيعا مزدوجـــا يطـــرح مشكلتين أساسيتين: أولا، لدى الإنسان، الممارسة نفسها للحياة تمر عـــبر العلـــم أو المعرفة، ووضع معايير الحقيقة. مع هذا، تبقى هذه الأخيرة غير منفصلة في أساسها ذاته عن تجربة الخطأ، بحيث أن معيار الحقيقة يترجم في التاريخ الحقيقي للعلوم (← 27). لكن أكثر من هذا، المعيارية الاجتماعية تمر أيضا من خلال اقتضاء معـــايير العدالـــة. كيف ننتقل من الحيوي إلى الاجتماعي، إلى السياسي وإلى الحق؟

هل كما أراد فوكو Foucault بواسطة قلب يجعل من المعيـــار أولا تســـوية اجتماعية، سياسية، تاريخية؟ هل كما تريد نظريات العدالة عـــن طريـــق أســـاس مستقل؟ أم، يضيف دائما كانغيلام Canguilhem، بواسطة الرفض المستمر هـــو أيضا للاعدالة؟ سنرى بهذا في هذا النظام الجديد للتجربة السلبية للمرض والخطـــأ تمتد وتتحول، فالعدالة (← 14) مثل الحقيقة أو الصحة باعتبارها نظاما معياريـــا ولكن ليس إلى هذا الحد نسبـــي، إن الرفض في كل هذه الحالات ينفتح بالعكس على أفق مزدوج من المقاومة ومن التقدم (← 24).

56 - الموضوع objet

يكون هناك موضوع لما تجتمع كثرة (أحاسيس، صفات، خاصيات، إلخ.) وتتقدم كواحدة. فشجرة الحديقة التي تنفصل على مرتفع من الاخضرار تعطى أولا بوصفها حضورا مورق وغابي حيث يؤثر الضوء؛ فلا يصبح موضوعا إلا ابتداء من اللحظة التي يتكثف فيها هذه التنوع المحسوس بكيفية يحسب على أنه واحد. إذا تحدد الموضوع فقط باعتباره وحدة لكثرة، فمن الجلي أن أي شيء يمكن أن يكون موضوعا: كل ما له صلة بالأمر، كل موضوع لمنطوق، كل مضمون للفكر. ليس فقط شجرة الحديقة، إنما لما لا نوع الشجرة، حتى تكون لهذا موضوع الحكم، فعل المعرفة. هناك مواضيع مجردة (مواضيع رياضية)، وإذا ما اتبعنا ماينونغ Meinong، فحتى المواضيع غير الموجودة هي مواضيع، انطلاقا من اللحظة التي تكون مقصودة من جانب الوعي.

إن مفهوم الموضوع هو إذن ازدواج، تجاذب بين معنى صوري (يشير إلى موضوع الفكر أو إلى الخطاب بصورة عامة) ومعنى امبريقي ("الأشياء" الذي تطرق إليه بيريك Perec). كيف ننتقل من مفهوم صوري للموضوع إلى مفهوم للشيء المادي، إلى التنوع الملموس للمواضيع المدركة، المعالجة أو المستهلكة؟ ما الذي يجعل هذين التوجهين متضامنين؟ إنها الذات. لأن الموضوع ليس فحسب ما هو *واحد*، إنه كذلك وأولا ما هو *هنا*، بمعنى موضوع أمام (*objectum, Gegenstand*(*))، المعطى للإدراك أو للفكر تحت منظور ما. الموضوع هو ما يواجه ذات تتصوره. هكذا، لقد فكرت الفلسفة، بعد ديكارت، Descartes الموضوع باعتباره وظيفة للذات، وظيفة لتوحيد التجربة.

هكذا، لقد فكرت الفلسفة، بعد ديكارت، الموضوع باعتباره وظيفة للذات، وظيفة لتوحيد التجربة. إن إشكالية التكوين المتعالي (← 98) للموضوعية تعطي وضوحا جديدا لسؤال قديم يمس العلاقة بالوجود وبالظاهرة.

(*) يعود الكاتب إلى الجانب الاشتقاقي للفظ موضوع مستعينا بما توحي به اللفظة اللاتينية objectum أو اللفظة الجرمانية Gegenstand ليبيّن أن معنى الموضوع هو ما يعطي أو ما يكون محلا للإدراك أو محلا للفكر من زاوية معينة، بالتالي فهو لا يقتصر على الإدراك الحسي بل قد يكون أيضا تأملا نظريا. [المترجم]

إننا لا ندرك من الموضوع، إلا وجها واحدا في الوقت نفسه في المكان وفي الزمان؛ ومن هنا فكرة أن الموضوع نفسه (الموضوع في "ذاته") («l'objet en soi») يتوارى تحت حجاب مظاهر متغيرة.

لقد اقترح كانط Kant الإبقاء على الموضوع ضمن نسق الظواهر المحسوسة. الموضوع هو بالأساس ما يظهر (ما يتجلى): كل موضوع هو موضوع لتجربة ممكنة، بينما "الشيء في ذاته" «chose en soi»، مبدأ لكل هبة لموضوع، يتوارى لأنه ليس بالضبط موضوع. فقد بحثت الفينومينولوجيا (→ 91) عن تعميق نمط وجود الموضوع المدرك لذاته، من دون الالتفاف حول الشيء في ذاته. وهي واحدة من مهام الفلسفة المعاصرة اقتراح نظرية التجربة دون موضوع (دولوز Deleuze)، لكن أيضا الموضوع دون التجربة، الذي لا يفهرس في أشكال الذات (باديو Badiou).

57 - الشخص Personne

إن مفهوم الشخص بمعناه "فرد النوع البشري" هو ثمرة تاريخ معقّد. فاللفظ اللاتيني "برسونا "*Persona* (الإغريقي بروسوبون *prosopon*) يشير إلى القناع الذي كان ممثلو المسرح يضعونه لتبيان "الشخصية" «personnage»، الطبع أو الوظيفة التي يتقمصونها. هكذا تحدث بعض الفلاسفة الرواقيين Stoïciens عن *الشخص* لوصف *الدور* الذي يجب - حسبهم - على كل إنسان لعبه في هذا العالم. ثم استعمل بعد المفهوم من طرف اللاهوتيين المسيحيين لتعريف عقيدة (دوغما dogma) التثليث: يقدم الإله (→ 7) كجوهر وحيد (→ 64) وفيه يُفرّق بين ثلاثة أشخاص (الأب، الابن والروح) يتمايزون بواسطة العلاقات التي يقيمونها. في القرن السادس، صاغ بويثيوس Boèce(*) هذا التعريف المقبول للشخص: "جوهر فردي ذو طبيعة عقلية".

(*) هو آنيقيوس مانيلوس طوقواتوس سافارينوس بويثيوس Boèce، رجل سياسي، فيلسوف وشاعر لاتيني عاش في روما بين القرنين الخامس والسادس للميلاد (480 - 524) من أهم أعماله: مؤلفه المشهور "في عزاء الفلسفة" *De la consolation de la philosophie*.

بعض من عناصره نجدها في الاستعمالات الحالية للمفهوم [(أي الشخص)] من زاوية نحوية، الأشخاص الثلاثة يشيرون إلى أدوار ثلاثة يمكن أن يلعبها فرد (من يتكلم، من نتوجه إليه، من نتكلم عنه). في الفلسفة وبالخصوص في الميدان الأخلاقي، يعني الشخص الكائن البشري باعتباره مزودا بسمات (خصائص) تميزه (تفرده): القدرة على الدخول في علاقات مع الآخرين، الوعي بالذات، العقلانية، المسؤولية. بهذا المعنى وبخلاف مقولات أخرى ("الفرد"، "الذات"، إلخ.)، ينطبق مصطلح "شخص" بصفة حصرية على البشر: فلا يقال أبدا عن حيوان أنه "شخص" شخص". أخيرا في الميدان القانوني، الشخص هو فرد (شخص فيزيقي) أو كيان جمعي (شخص معنوي) معترف بكونه صاحب حقوق وواجبات.

اليوم مفهوم الشخص هو في قلب النقاشات الفلسفية العديدة، بشكل أخص في مجال الأخلاق الطبية والبيوإيتيقا. يتساءل البعض بهذا إلى أي مدى يجب اعتبار مريض مصاب بخرف متقدم كشخص. وقد تم أيضا اقتراح منح الجنين قانون "شخص محتمل" «personne potentielle».

58 - العقل Raison

يعرف العقل بوصفه ملكة الكوني، و لم تتوقف المراجعات والتشكيكات بخصوصه انطلاقا من المواقع التي يجهلها أو يرفضها: المحسوس، الإيمان (← 11)، الجنون، إلخ. كيف ينبغي أن ننظر إلى مزاعم المعرفة العقلية في الإقرار بمعيار الحقيقي والحق؟ ألا يوجد دوما عنف (← 33) في الفعل الذي من خلاله يعرف العقل ما هو "آخر" له ولهذا السبب، لا يستحق أن يكون مزيّنا بزخارف المشروعية؟ فإذا وجدت هذه الأسئلة حدّة جديدة في النقاشات المعاصرة حول النزعة النسبية (← 60)، فإنها كانت حاضرة في الخلاف القديم بين الفلسفة والسوفسطيقا (الأغاليط المنطقية). إن الشك في قدرات العقل يصاحب تقريبا بالضرورة التأكيد الذاتي لهذا الأخير سواء في صورة معرفة علمية أو معرفة ميتافيزيقية (← 52). للرد على هذه الاستفزاز الآتي من الخارج، يلح أنصار

العقلانية النقدية، تبعا لكانط، على تعدد استعمالات العقل البشري. بـدلا مـن البقاء في حالة إعذار للعقلانية الغربية كما هي، يمكن تبيـان أن بعـض مصـادر العقل يمكن توظيفها لنقد من ذاته. إن التمييز بين عقل نظـري وعقـل عملـي (بعبارات معاصرة: بين عقل "آداتي" «raison instrumentale» وعقل "تواصلي" «raison communicationnelle») هي، بعبارات أخرى، مثـال علـى هـذه التعددية في الاستعمالات. فإذا ما قطعت (انفصلت عن) مع صورة أحادية متراصة للعقل المتوضّع «raison objectivante» المنشغل على الدوام بالفرادات، فهـي لا تحل مشكلة الوحدة المحتملة للعقل البشري.

قد يرجع ذلك إلى وجوب التخلي عن التطرق للعقل بوصفه ملكة، مع جميع الالتباسات السيكولوجية المرتبطة بهذا المصطلح، لأجل تصوره في أعماله (آثـاره) (العلمية، المؤسساتية، الفلسفية، إلخ.) في هـذا المنظـور، نفضـل هيرمينوطيقـا (← 45) أشكالا للعقلانية بدلا من مذهب العقل.

59 - المرجع Référence

مفهوم المرجع ليس مفهوما تقليديا في الفلسفة، لكنه معنى أدخل إلى الفلسفة بواسطة "المنعطف اللغوي" «tournant linguistique» الذي عرفته لدى بعـض الكُتاب في القرن العشرين. ففي مستوى أول، مرجع عبارة لسانية، هو الموضـوع *الواقعي* الذي تحل محله. يتميز مرجع العبارة اللسانية إذن عن معنى هذه العبـارة، المعنى باعتباره الكيفية التي يقدم بها موضوع المرجع أو يوصف. على سبيل المثال، "المنتصر في ينا" «le vainqueur de iéna» و"المغلوب في واترلو" «le vaincu de Waterloo» هما عبارتين لهما نفس المرجع (نابليون Napoléon)، لكن ليس لهما نفس المعنى. في مستوى ثاني، المرجع، هو فعل الكلام قوامه تركيز انتباه من نتوجه إليهم حول بعض المواضيع الخاصة أو بعض المظاهر الخاصة للمحيط. بهذا، مع اسم علم، على سبيل المثال "بيل كلينتون" «Bill Clinton»، يكون مرجعنا إلى شخص معين. والشيء نفسه أيضا مع اسم علم مشترك تصاحبه عبارة إشـارية: "هـذا

الرجل - [ذلك الرجل]، الذي يمر أمامنا". أو مع وصف محدد: "الرئيس الحالي للجمهورية الفرنسية". أخيرا، ببساطة، مع مصطلح إشاري: "هذا أو ذا". لماذا مفهوم المرجع هذا، بمستوييه عن المعنى، هو إذن لفظ في الفلسفة، وليس فحسب مصطلح تقني لعلوم اللغة؟ لأنه مشكلة تقليدية للفلسفة تلك الخاصة بالفهم للقدرة المؤسفة التي للذهن لأنه يُعدّ مشكلة تقليدية للفلسفة، تلك المتعلقة بالفهم للقدرة المؤسفة التي للذهن البشري في المرور إلى جنب الواقعي، وفي قصد مواضيع وهمية أو تخيلية. بينما، هذه القدرة التي بإمكان مفهوم المرجع أن يساعدها على الفهم. في المقام الأول، لأنه بالتمييز بين معنى ومرجع عبارة، ندرك أن المعنى مستقل عن المرجع، إننا نستطيع التحدث عن جبل الذهب، مع أن هذه العبارة ليس لها مرجع. في المقام الثاني، لأنه بانتباهنا أكثر لمختلف الكيفيات نحيل بإشارة مرجعية إلى مواضيع (أشياء)(← 56)، سنجد ما نقوم بتحليله الطرق المختلفة التي يعمد إليها الذهن في المرور إلى الواقع.

60 - النزعة النسبية Relativisme

يفسّر أرسطو، أنه إذا وجد فراغ Aristote، فإذن يتوجب النظر مليا أن الحركة في خط مستقيم لا تتوقف أبدا، بل ستتابع بطريقة مماثلة لذاتها، إلى ما لانهاية وهو مستحيل بحسبه، لأن هدف الحركة هو السكون. بعد ذلك بقرون عدة، انبنى العلم الحديث، بتعبير آخر، على مبدأ الخمول (العطالة) التي تفترض أن جسما في حركة خطية سيثبت بطريقة مستمرة وموحدة في هذه الحالة إذا لم يمارس عليه ضغط خارجي. هل يمكن القول بان أرسطو أخطأ في حكمه بضرورة العكس ما تبدى حقيقة أساسية للفيزياء التي أعلن عنها غاليليGalilée، ديكارت Descartes ونيوتن Newton؟ لا، إذا ما تموقعنا ضمن وجهة نظر نسبوية على سبيل المثال بالاستناد إلى *براديغم paradigme*أو أيضا *إبستيميه épistémê* فيلسوف ستاغيرا [أرسطو]. فالقول أنه من أرسطو إلى غاليلي حدث تغيّر إبستيمي، يعني فهم الإبستيميه بوصفها مجموع متماسك للتأكيدات الممكنة

للبرتوكولات المقبولة لأنها متماسكة مع التعريفات، المسلمات والمناهج التي تشكّل هذا المجموع في نسق حقيقي. فمن الفيزياء الأرسطية إلى الغاليلية، ليس لمفهوم "الحركة" ذاته الدلالة نفسها. إن الانتقال من الأولى إلى الثانية لا يعني فقط الخروج من الزيف للدخول في الحقيقة، إنما من لغة إلى أخرى لا توجد بين الاثنين ترجمة لأنهما غير متقايسين: من ثمة الحقيقة (→ 31) مرتبطة بالإبستيميه حيثما تعرض. تأخذ هنا النـزعة النسبية شكل إثبات لاإستمرارية راديكالية من إبستيمه لأخرى.

إن معنيي "براديغم" وإبستيميه يعتبران كترادفين. فهما ليسا كذلك في الاستعمالات المحددة من طرف توماس كوهن Thomas Kuhn بالنسبة للبراديغم ومن طرف ميشال فوكوMichel Foucault بالنسبة للإبستيميه: يعمل مفهوم البراديغم ضمن تاريخ علم (→ 27) خاص بينما ذلك المتعلق بالإبستيميه غير محددة له دلالة أوسع وتعني "مرحلة" أين تشكل بنية المعرفة. يمكن أيضا أن نتحدث عن إبستيميه غربية. والحال هذه فهل عبّرت أوربا المرحلة الإستعمارية كذلك عن مشروع إمبراطوري ندبت نفسها له من خلال ميل أنثربولوجي يسمح بإنتاج خطاب حول "الآخرين" يزعم معرفتهم بأفضل مما يعرفون هم أنفسهم. إن مرحلة إزالة الاستعمار وما بعد الكولونيالية تتميز اليوم بتأكيد التعددية الإبستيميه حيث تجد أوربا نفسها "مريّفة". إذن فليس أبدا على مستوى التاريخ (→ 46) حيث تتم القطيعات، لكن على مستوى جغرافيا الثقافات واللغات الإنسانية وبطرح نفس السؤال عن إمكانية الكوني.

61 - الخلاص salut

من الأمور التي كانت تجري في بعض المدارس الفلسفية في العصر القديم، تمني "الخلاص" للمحاور. في الاستعمالات المعاصرة "للخلاص" كصيغة أدب أو تحضر هي صدى ضعيف لهذا الاستعمال القديم.

كلمة "الخلاص" (اللاتينية ساليس *salus*، اليونانية سوتيريا *sôtèria*) تشير أولا أن تكون أو تبقى مستقيما وفي صحة جيدة. "سليم ومعافى"، من وجهة نظر

فيزيقية، بل أيضا وبتوسع، أخلاقية، روحية. بكيفية أكثر تجريدا، "الخلاص" يعني أن يصل لحالة حياة تعتبر بوصفها مرغوبة وأن عملية ("الإنقاذ") التي تـؤدي إلى هـذه الحالة لكونها انتشلت من وضعية أو تخلصت من خطر، ابتعدت عنه. وعلى العموم، نميز في كلمة "خلاص" جانبين: جانب سلبـي، حيث يفهـم الخـلاص بوصـفه تخليص وتحرير، اقتلاع من وضعية خطيرة؛ وجانب إيجابـي، الوصول إلى وضـعية مفيدة، فالانتقال من حالة البؤس (الشقاء) والمحن إلى وضع السعادة والتحقق.

فكل فكر يجمع تشخيصا مبدئيا متشائما حول الوضع الطبيعـي للإنسـانية وإثبات أكثر تفاؤلا حول إمكانية الإفلات يمكنها إذن أن تعتبر مثل نظرية خلاص ("خلاصيات") «sotériologie»(*) بالتأكيد تقدم المسيحية نموذجا لـنمط هـذا الفكر: فالرجال الذين يعيشون في بؤس وضعهم مذنبين، ويسوع المسيح ("المنقذ") («le Sauveur») يمدهم بالوسائل للخروج منه والحصول على الحياة الأبدية. لكن يوجد أيضا خلاصيات لا دينية، حيث يعثر الناس على خلاصهم في هـذا العـالم وبواسطة الوسائل الطبيعية، المباطنة، التي يتوفرون عليها: فصراع الطبقات الـذي سيضع حدا لاستغلال البروليتاريا لدى ماركس Marx، استخدام العقل (← 58) الذي يتيح التهرب من العواطف البائسة وبلوغ الغبطة لدى سبينوزا Spinoza. إذا ما سلمنا بأن الإنسان بحاجة إلى خلاص، فإن السؤال الأساسـي إذن هـو هـل يتمكن أن ينقذ نفسه بنفسه، خاصة عن طريق الاستخدام الفلسفي للعقـل، أو إن كان في حاجة لبلوغ الخلاص، لتدخل خارجي، إلهي وفوق طبيعي.

62 – السيادة souveraineté

تعني السيادة السلطة العليا المحتكرة لدى جسم سياسي من طرف فرد أو عدة أفراد يمثلون الشعب (← 22) أو بواسطة الشعب نفسه، والـذي نسـميه إذن "سيّد" «souverain». فوق هذا التعريف المثبت (المحدد) في الفترة الحديثة من قبل

(*) السوتريولوجيا sotériologie أو علم الخلاصيات هو علم لاهوتي يدرس ويعالج خلاص البشرية أو هو الدراسات العقائدية المتعلقة بالخلاص والفداء. [المترجم]

بودان (1576) Bodin تطرح أساسا المشكلات الآتية: 1/هل من المشروع أم لا أن يُسلم شعب إلى شخص أو إلى جمعية (مجلس) سيادته، وهو السؤال الذي أجاب عنه روسو بالسلب؛ 2/فما تتمثل السيادة، بعبارة أخرى، ما هي حقوق السيد؛ 3/إذا كانت سيادة كهذه تصادف تعرف حدودا، تحت صيغة حرية (← 15) الأشخاص أو في حقهم في المقاومة؛ وأخيرا 4/ما هو الشكل الأفضل للسلطة السيادية، وهو السؤال الذي يلحق بذلك السؤال الأقدم، المتعلق بما هو أفضل (أمثل) الأنظمة: الشعبي، الأرستقراطي أم الملكي؟

حول كل هذه المسائل، انقسم الفلاسفة، بما في ذلك لما اتفقوا، مثل هوبز Hobbes وروسو Rousseau، حول الاقتراح الذي هو في الواقع غامض والذي وفقا له السيادة مطلقة، لا تتجزأ ولا تقبل التصرف فيها حسب روسو بالفعل، السيادة ملك للشعب وتمتزج بالقوة التشريعية التي بواسطتها "كل الشعب يبت على كل الشعب": فهي إذن "ليس لها الحق أبدا في تكليف شخص بعينه أكثر من آخر" وتتلقى من هنا حدودها. بالنسبة إلى هوبز Hobbes بالمقابل، السيادي، مهما يفعل، لن يضر الأشخاص الذين يمثلهم، وخصوصا سيادته المحتواة، فضلا عن سن القوانين (← 16)، وتنفيذها *الخاص* في شكل عدالة. من هنا كذلك تنبع تصوراتهم المختلفة للعلاقات بين السيادة والحرية (← 15): فالشخص الذي يخضع لفعل السيادة، حسب روسوRousseau، حر لأنه لا يمتثل إلى شخص آخر عدا ذاته، فهنا حيث يرد هوبز Hobbes حرية الأشخاص إلى الحرية الطبيعية في عدم القتل أو الاتهام المتبادل إذا ما أمروا بذلك أو بأفعال لا تنظّمها القوانين.

63 – البنية structure

تقال "البنية"، بصفة عامة، على نسق من العلاقات لا يكترث بطبيعة المصطلحات المترابطة فيما بينها وثابت في ظل بعض التحولات، مثل بناية حيث الهندسة (أو "البنية التحتية") تبقى سليمة على الرغم من الترميمات المتتابعة التي تغير من المظهر. في نفس المعنى نتحدث عن بنية هندسة، المعطاة بواسطة مجموعتها من

التناظرات، لكن أيضا عن بنية النظرية الفيزيائية، عندما تعبر العلاقات الأساسية من خلال نسق من المعادلات يتفق أن تكون متماثلة ضمن تأويلات مختلفة (← 49) أو نماذج. "الواقعية البنيوية" هي الموقف الإبستيمولوجي التي يموضع (يعيّن) الواقع الفيزيائي على مستوى البنيات. في هذا الصدد، فإن التحديد الكبير للبنيوية (كما وضعه ليفي شتراوس Lévi- Strauss عبر تحليل أساطير أو أنساق القرابة) تضمن جعل معنى البنية مترابط وجزء من معنى التحول. إضافة إلى التحولات التي هي عامة وسيلة فعالة لكشف الثوابت. (أنظر النسبية ← 94)، وهنا يوجد صفة خاصة بالبنيات التي تهم الأنثربولوجي: ليس فقط الهياكل الواقعية أو الفيزيقية، إنما الهياكل الرمزية المنتظمة في أنساق للعلامات. سواء تعلق الأمر باللغات، بالمؤسسات الاجتماعية أو بأي بعد آخر للثقافة، فالأنساق الرمزية تتميز بفعل اشتغالها بالتقابلات التمييزية، على شاكلة الأصوات (الفونيمات phonèmes) في اللغة، التي لا تدين بتفردها إلا لنسق الخصائص المتباينة الذي يفرق الواحدة منها عن الأخرى (b/p, b/v,). بتعبير آخر، كل عنصر تبايني، ولكن كذلك كل علاقة أو نظام للعلاقات، يتحدد من خلال وضعيته في نظام للأماكن، ولكن أيضا عبر تحولاته الممكنة (التبادلات، الاستبدالات، إلخ). لهذا فوصف البنية بأنها شكل ثابت، تقريبا دون محتوى، سيتبين في نهاية المطاف غير ملائم. البنيوية ليست نزعة صورية (← 44). مثلما كتب ليفي- شتراوس، إذا لم يكن للبنية مضمون متميز، فذلك لأنها "هي نفسها المضمون"، غير أن المضمون المدرك باعتباره قابل للتبادل ومن ثم متحرك أساسا، عبر مجموع المتغيرات التي تساهم في الإبقاء عليه مفتوحا.

64 – الجوهر substance

إن كلمة *أوسيا Ousia*، التي اعتدنا على جعلها "جوهر" «substance»، تعني في الفلسفة الإغريقية الواقع، لكن بعمق تساؤل نقدي. فما ندركه، وما يتقدم أولا باعتباره كل واقعي وكل الواقع، متأثر، يقول أفلاطون، بعدة نقاط ضعف: إنه عابر، محكوم عليه بالاندثار، ولن يكون أبدا لا بالتمام ولا بالتدقيق ما يفترض

أن يكونه. إذن فهذه مهمة الفلسفة في الكشف عما هو حقا واقعـي في الواقـع. الجوهر بهذا هو الأساس الذي يثبت عبر تغير الظواهر ويدعمها في الوجود (كانط Kant نفسه، الذي رفض إمكانية معرفة "الأشياء في ذاتها"، أكد أن التغير لا يمكن ببساطة تصوره بشكل مغاير إلا على خلفية واقع دائم).

احتفظ مفهوم الجوهر، طوال تاريخه، على الدوام بوضع الدلالي والأنطولوجي(*) الذي له في مذهب أرسطو في المقولات. فالجوهر هو المقولة الأولى، تلك التي تحمل كل الأنواع الأخرى من المحمولات. إن الجوهر هو واقع مستقل، شيء ما ليس بحاجة لشيء آخر ليكون ما هو عليه: على سبيل المثال: الإنسان أو الحصان (حتى وإن سلم أرسطو Aristote أنه بمستطاعنا الحديث أيضا عن أوسيا *Ousia* [الجوهر] لفظ لمقولة أخرى، لفضيلة (← 66)، مثلا، إذا ما نظرنا إليها في ذاتها: فاللفظ يأتي إذن ليعني "الماهية"). يبقى مطروحا معرفة ما إذا كان ما هو جدير بتسمية جوهر ليس هو الأفراد - سقراط على سبيل المثال- بدلا من "إنسان" سقراط Socrate، على سبيل المثال، بدلا من" إنسان"، والذي لن يعمل سوى على تجميع مجموعة من التحديدات المشتركة بسقراط وبآخرين؛ أو ما إذا كان على العكس يتوجب علينا القول أن ما ينشأ وينقضي ليس حقيقة جوهر، لأن هذا لن يدوم، سوى لبعض الوقت فقط، وبفضل مساعدة ودعم الموجودات الأخرى. وبهذا تأتى سبينوزا Spinoza إلى مساندة الأطروحة التي تقول أنه لا إلا بجوهر وحيد، بالضرورة موجود ومن ثمة أبدي ولا محدود، ذلك الذي نسمّيه "الإله" (← 7) أو "الطبيعة".

65 - التسامح tolérance

لأن التسامح مؤثر ضمن الفضاء العمومي غير الرسمي، فما هو، في مستوى أول، إلا موقف للذات إزاء آراء وممارسات الغير. إذا كان هذا الموقف يشكل موضوعيا ضمانا أساسيا لحرية الأشخاص والمصالحة الاجتماعية، فإنه يثير ملاحظة

(*) على أساس أن الجوهر على رأس المقولات العشر في فلسفة أرسطو. [المترجم]

أولى تتعلق بالطبع بحدوده أو طابعه الشرطي: في الحقوق، شرطه الوحيد المحدد هو من دون شك اعترافه كمعيار كوني (لا تسامح للذي يرفضه (ينفيه) كمبدأ).

لكن اللاتسامح لا يرد (يختزل) فحسب في هذا السلب للمبدأ وتتضمن كل ممارسة أو خطاب يطعن في الشخص: التسامح إذن ما هو إلا ممارسة تعسفية، هشة أو غير مسؤولة طالما أنها غير خاضعة لمبادئ العدالة والأخلاقية. ذلك أن التسامح ليس أيضا هو *الاحترام*. باعتباره موقفا، فإنه يغطي علاوة على ذلك حوافز (دوافع) مختلفة، وهناك فرق محسوس بين قبول النموذج التعددي واللاإكتراث المحض والمجرد، حتى لا نقول شيئا آخر عن طابعه المتنازل: إننا *نتسامح* فيما نحكم عليه بالأحرى أنه خاطئ، عبثي وتافه.

هذه الملاحظة الأخيرة تنفتح على البعدين الأساسيين لفكرة التسامح: بعد سياسي، هو الأول تاريخيا، وبعد إبستيمولوجي تحتية بوصفها مؤسِسة للحداثة، فقد قامت من الناحية التاريخية ضمن إطار سياسي للمسألة الدينية، قبل أن تمتد نظريا إلى مجموع العلاقات التذاوتية.

في حين، إذا كان الموضوعي هو إقامة تعايش سلمي لمختلف العقائد داخل الدولة نفسها، فينبغي إذن أن يلغى معيار الحقيقة. وهو ما يمكن أن يفتح على البعد الإبستيمولوجي وعلى النقاشات المعاصرة المتصلة بأخلاق الاعتقاد: إذا لم تكن مجرد إقرار للنزعة الشكية (ليس لدينا أي وسيلة لمعرفة ما إذا كان اعتقاد ما صحيح أو خاطئ) أو إذا كانت مبنية على النزعة النسبية الشاملة (← 60)، إلى أي مدى ينبغي أن يمارس التسامح إزاء المعتقدات، ليس فقط في المسألة السياسية أو الأخلاقية، إنما أيضا في المسألة الإبستيمولوجية؟ إلى غاية فقدان الحس بالحقيقي؟ إلى غاية الضغط (القيد) العقلاني؟

66 - الفضيلة Vertu

هل ينبغي الحديث عن الفضيلة بالجمع أم بالمفرد؟ هذه المسألة تتعلق بالفلسفة بالنظر إلى أنها التي تقرر بخصوص الخاصيات الأساسية المحالة على الأخلاق (← 43). فقد فضل الإغريق أخلاق الفضائل، بمعنى التفكير حول مختلف أشكال الامتياز للفعل الإنساني. بالتأكيد، حدد أرسطو الفضيلة عموما باعتبارها *استعداد* (*Habitus*← 13) للإرادة التي يكتسبها الفرد بفضل تكرار الأفعال وتدفعه إلى حسن التصرف.

لكن، على هذا الأساس، نميّز بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية التي، جميعها، تخون قيمة الطبع. إذن اكتساب فضائل يعني القدرة على حمل بعض الاستعدادات البشرية إلى كمالها. ففي التيولوجيا المسيحية، وفي الفرق بين الفضائل الأساسية (الاعتدال، الشجاعة، الحذر، العدالة) والفضائل اللاهوتية موجهة إلى الإله (الإيمان، الرجاء، الصدقة) تظهر الثنائية بين الأخلاق والدين. ضمن هذا المنظور، يمكننا تشكيل نمذجة، بل حتى تراتبية، للفضائل انطلاقا من تعريف الإنسان: للفضائل بعد أنطولوجي مرتبط بالصلة التي تعقد مع غائية الوجود (← 10).

على العكس، فالفلسفات الأخلاقية ذات التوجه الكانطي تحبذ الفضيلة بالمفرد، المتطابقة مع الواجب. بالتالي فالفضيلة الأخلاقية تشير إلى جهد الحرية (← 15) لتقليص الفارق بين القصد والقانون الأخلاقي. فالفضائل بالمعنى التقليدي تابعة لهذا الجهد تابعة لهذا الجهد الذي له وحدة مستمدة من العقل المستقل. إن الجدالات المعاصرة التي تتعارض فيها الإتيقا التيولوجية (ذات الأصل الأرسطي) والأخلاق الديونتولوجية (ذات الصورة الكانطية) ترتكز هكذا على نظريات مميزة لما يجعل (يتيح) امتياز الإرادة.

الفصل الثالث

إبداعات مفاهيمية

67 – الاغتراب Aliénation

مفهوم الاغتراب (أو الاستلاب) هو قبل كل شيء ترجمة لكلمة ألمانية (*Entfremdung*) التي تعني حرفيا "أن يصبح الإنسان غريبا عن ذاته"، والذي أعطاه ماركس Marxأهمية معتبرة في *مخطوطاته* لسنة 1844. إنه يندرج في إطار نظرية العمل (← 30) ويفهم بوصفه ماهية الإنسان. إذن الاغتراب يصف العملية التي من خلالها، في النظام الرأسمالي، يصبح الإنسان مجرد من ملكية ناتج عمله غريبا (أجنبيا) عن ماهيته الخاصة، "مستلب" «aliéné». لفهم الميكانيزم الذي ينتج أثرا كهذا، من المناسب تمييز شكلين من النشاطات. الشكل الأول هو ذلك الذي ينفذه الإنسان من *نفسه ولنفسه*، والذي يسميه ماركس نشاط ذاتي. لأنه يتحكم فيه، ويسمح له هذا النشاط بالتحقق. الثاني، لأنه يتم في ظل تبعية إلى آخر، يحرمه من وسائل التنشيط الذاتي. لأنه يتم لفائدة هذا الآخر وبناء لمصالحه، إنه لن يسمح للعامل بالتعرف على نفسه فيما ينتج وتحقيق ماهيته الخاصة. على العكس، إنه ينقلب ضده، كعلامة على سلبيته وعلى ضعفه. حتى وإن سمح للعامل بضمان معاش وبقاء أدنى، فإن هذا النشاط يظل مرادفا لفقدان مزدوج: من موضوع حاجاته التي لا يسمح له عمله بتلبيتها، وللشيء المنتج، الذي هو ليس ملكا له، حيث لا شيء يربطه به ومن ثم يظل بالنسبة إليه غريبا. فيما بعد، تحول ماركس عن مفهوم الاغتراب.

وعن ماهية الإنسان التي يفترضها. لكن هذا لا يعني أن هذا المفهوم قد فقد، وإلى هذا الحد، فقد كل أهمية، طالما أن الأمر يتعلق بوصف هؤلاء وأولاء الذين، وهم مجردين من كل مبادرة ومن كل استقلالية، يخضعون نشاطهم الخاص وكأنه نشاط أجنبي، مرادف للآلام والقيود. أخيرا، فليس ممنوعا التساؤل إلى أي مدى لا يمكن أن يوصف الحرمان من إمكانية العمل ذاته بوصفه أيضا مثل شكل للاغتراب.

68 - حب الذات Amour de soi

كيف يمكن وصف الرابطة العاطفية والأخلاقية التي يقيمها فرد ما مع نفسه؟ حتى نجيب عن هذا السؤال الذي صغناه بهذه الصيغة الغريبة "محبة الذات" التي تشير إلى التفضيل الذي يوليه شخص إلى ذاته الخاصة. هذا الموضوع، الذي أهمل من طرف الإغريق، شكّل بداية موضوع نقد من التيولوجيا المسيحية: فالحب الذي نكنه لأنفسنا مرفوض للإله (← 7) الذي، مع هذا، الوحيد من هو أهل له. فالجَنْسينيون(*) jansénistes والأخلاقيون(**) moralistes الفرنسيين في القرن السابع عشر ألحوا على منطق يتموقع فيه الفرد قبل الآخرين في سلم الأولويات (الأفضليات)، كما لو أن الحب يرتكز على سلب كل غيرية، بل حتى على كل تعال.

يستعيد النفعيون(***) هذا التعريف، لكن لتثمين الآثار الاجتماعية لهذا الشكل من الأنانية: في سياق الرأسمالية، الرذائل الخاصة (مثل البحث عن المصلحة الخاصة) هي فضائل اجتماعية.

(*) جَنْسينية Jansénisme نسبية إلى جنسينوس وهي مذهب ديني مسيحي متشدد وهي أيضا حركة لاهوتية وفكرية تتعلق خاصة بالنعمة الإلهية والجبرية كما صارت فيما بعد حركة سياسية. يعتمد هذا المذهب كما شرحه جنسينوس على تأويله لطرح أوغسطين حول فضل الخلاص الذي لن يمنح إلا للمختارين منذ ولادقم. [المترجم]

(**) الأخلاقيون Les Moralistes وهم في العادة المعروفين بالأخلاقيين الفرنسيين في القرن السابع عشر وإن كان مصطلح أخلاقي يمكن أن يطلق على كل كاتب يهتم أكثر بمسائل الأخلاق إلا أنه صار يطلق بوجه خاص على مجموعة من الكتاب في الثقافة الفرنسية الحديثة ليس بمعنى أنهم قدموا دروسا في الأخلاق أو هكذا أرادوا لكتاباقم أن تكون إنما هدفهم وصف العادات البشرية. (moralistes pas moralisateurs) ومن بينهم نذكر لابريار La Bruyère، روشفوكو Rochefoucauld، بوسيه Bossuet وآخرين. [المترجم]

(***)النفعيون Les utilitaristes وهم فلاسفة اعتمدوا المنفعة معيارا للفعل الأخلاقي، فصار مذهبهم في الخلاق نوع من العاقبية، عاقبة ونتيجة السلوك التي ما هو خير وجيد للإنسان وكلما كانت النتيجة موحية باللذة ومنتجة لها بقدر ما تكون مبعدة للألم لأطول مدة بالنسبة للإنسان ولأكبر عدد من الناس كلما كانت القاعدة سليمة أخلاقيا. عرف هذا المذهب انتشاره وتطويره في العالم الأنغلوساكسوني على يد جيريمي بنثام Jeremy Bentham (1832 -1748) وجون ستيوارت مل (1773 - 1836) John Stuart Mill. [المترجم]

مع روسو Rousseau يصل حب الذات إلى مستوى المبدأ الأنثربولوجي الأول. بتماثله مع رغبة المحافظة، فإنه لا يتعارض مطلقا مع حب الآخرين والذي يمنحه طاقته. محبة الذات، خلافا للمحبة الخاصة، طبيعي لأنه لا يتضمن أية مقارنة اجتماعية. إنه لا يسجل حتى أية أولوية، إنما الارتباط الحسي البسيط والأساسي للفرد. فالمواضيع المعاصرة المتصلة بتقدير الذات تسترجع الأهم من الدرس الروسوي [نسبة إلى روسو]. علاقة إيجابية مع الذات، مرتبطة بتثمين قدراها الخاصة، ربما تقدم كمعيار اجتماعي. ضمن هذه المنظورات، فإن محبة الذات غالبا ما ترتبط باقتضاء الاعتراف.

69 - الوجود المغاير Autrement qu'être

يضع إمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas *الوجود المغاير* عنوانا لأحد كتبه، ويدعو الفلسفة إلى أن تبالي بـ "الوجود المغاير". إنها دعوة غريبة، إذا كان من الصحيح أن، وإن كان ما أتصوره بواسطة الفكر، بتسميته أبدأ مسبقا بعدّه، بمعنى واحد، من بين ما هو كائن. فقد لاحظ الإغريق من قبل بأن التصريح باللاوجود يضفي عليه تقريبا وضع الموجود. ألا يعتبر بهذا التفكير في "الوجود المغاير" عبث محض؟

لا، لأنه، من ناحية، أمام وجه الغير (← 35)، أنا أتعلم الإتيقا بدخولي في الإجبار: هذا الوجه قيمته في كونه نداء استغاثة أو كتعليم أستاذ، وليس كمشهد في العالم. في حين، فإن الكيفية الوحيدة السليمة والجذرية لقول هذا هو الاعتراف بأن الوجه، باحتجازه لي حسب الإحساس الإتيقي، يستبعد من العالم، يفك جمع كل شمول عن الوجود: يغدو الأفق اللاموضوعاتي non thématique لاستعجال مطلق - ذلك الخاص بالإنقاذ، بالإنصات- بفصل عدم أهمية كل وصف وكل تحليل لما هو كائن، الذي أجعله وسيطا بيني أنا والطلب.

كما لو أن الوجه يعمل وكأنه محض إطلاق الشرر لواجب الوجود، باختصار الطريق للقدرات العادية من اتخاذ رؤية ومعرفة كل ما هو كائن.

لكن ليس فقط الغير مثل وجه من يدرج اللامفكر فيه للوجود المغاير، إنه كذلك الذاتية الإنسانية، للمتكلم هذه المرة: بإعطائه وتكريس نفسه، باستجابته للطلب القديم والسحيق للوجه، إنه يدخل في منطق مجنون للهبة (للعطاء) والواحد للآخر، الذي يفوق وجوده الخاص ونظامه للمحافظة.

الوجود المغاير، في الجملة، الموصوف كنوع من الظرف ما هو كائن، في الإنسانية، يعني عدم احترام المعطيات الأنطولوجية، نسيان باعث العملية أو منطق الأشياء؛ معبرا عن هروب يستحيل التحقق منه، الأكثر حميمية لمعنى الإنساني فينا حسب ليفيناس Levinas.

70 – بيو سياسية (بيوبوليتيك) Biopolitique

مفهوم البيوبوليتيك biopolitique أو بيو- سياسة أدرج من قبل ميشال فوكوMichel Foucault في محاضراته وكتبه لسنوات 1970، انطلاقا من معاني السياسة والحياة (بيوس *bios*)، لإبراز رابطة جديدة حسبه، اليوم، بين هذين المعنيين. إذا كانت السياسة هي مجموع علاقات السلطة بين البشر، فهذه مرت تقليديا، حسب فوكو، عبر تأسيس سلطة متعالية أين كان المعيار هو الحق السيد في القتل أو الإبقاء على قيد الحياة. بينما، تحول هذا منذ نهاية القرن الثامن عشر، ليس فقط في التخلي عن هذا التعالي السيّد، إنما باستبداله بواسطة فعل مباشر للسلطة على الأحياء وفيما بينهم، عن طريق العمل (← 30) والاقتصاد، الجسد والطب، النظام والقانون، وإذن ليس من خلال الحق في القتل، بل بواسطة مراقبة الحياة (← 32) والتصرف فيها، فرديا وجماعيا (ضمن "سكان"). هذا المفهوم يستلزم إذن نقدين (← 39): نقد الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي بقيت جامدة حول المفاهيم الحق التقليدي، ونقد البيوبوليتيك ذاتها والبحث عن "سلطة- مضادة". ومن هنا كانت النقاشات. الأول رأى تعارض من يحتجون على هذا التشخيص حول الحاضر وأولئك الذين يجذّرونه أيضا، وهم يرون في البيوبوليتيك السلب ذاته للسياسة، بتخفيضه إلى نفوذ على "الحياة العارية"(بتعبير أغانبين

Agamben[*]). الثاني رأى تشكل، إلى جانب نقد البيوبوليتيك، مصدرا إيجابيا، في النقد بالتأكيد، لكن أيضا ضمن استعمالات أخرى للسلطة بين الأحياء، من ناحية العلاج، الدعم، وليس فقط في محافظته بل في إبداعه من جديد مهما يكن، فمن الجسم الفردي إلى الإيكولوجيا السياسية، يشير المفهوم إلى مصدر فلسفي معاصر ومركزي.

71 - ما يعود إلينا (ما يرتبط بنا)
ce qui dépend de nous

لا تكون الإتيقا ممكنة لو لم نكن مفوضين على التفكير بأن هناك أشياء تعود إلينا (تتعلق بنا). وهذا هو شرط الوجود لما نسميه *المسؤولية*؛ وهذا ليس شيئا هينا لنعرف بالضبط ما يتعلق بنا وما لا يتعلق بنا، آخذين بذلك مقياس أفعالنا (←1) وسلطتنا على الأشياء. فقد جعل الرواقيون التعلم من هذا التمييز محور لكل التربية الأخلاقية. مع هذا، فإن عبارة "ما يتعلق بنا" (*to eph' hemin*) ترجع على الأقل إلى أرسطو، الذي كتب بأن "نرى بأنه يوجد في مداولاتنا وفي أفعالنا نقطة انطلاق لما سيصير"[1]. فالمستقبل جزء غير محدد؛ توجد انتظامات طبيعية كبرى، لكن الأحداث الخاصة عارضة (....). من بين هذه والتي هي متاحة لتوقعاتنا ولنشاطنا القصدي ما يتعلق بنا، إنها تشكل الجوهر (← 64) الحياة لكائن عقلي

(*) جورجيو أغانبين* Giorgio Agamben (1942 -...) فيلسوف إيطالي اختص بالفكر الفلسفي الألماني لاسيما فالتر بنيامينWalter Benjamin، هيدغرHeidegger، كارل شميتCarl Schmitt وآبيه فاربوغ Aby Warbug اهتم بشكل في دراساته بتاريخ المفهوم والبحث في أصوله الوسيطية في ميداني الحقوق واللاهوت، كما استعار من ميشال فوكو مفهوم البيوبوليتيك وأصبح من بين المفاهيم الرئيسية في طروحاته وكتاباته. من أهم أعماله الفكرية: [المترجم]

- الإنسان دون محتوى L'Homme sans contenu1996 – اللغة والموت 1997 Le Langage et la mort– قوة الفكر La Puissance de la pensée2006 – الصداقة L'Amitié 2007 – ما المعاصر؟ Qu'est-ce que le contemporain?2008

(1) De l'interprétation 9, 19 a 7-8.

واجتماعي. سنوات فيما بعد، سيعيد الرواقيون تعديل هذا المعنى باتجاه تمييز دقيق ومتناقض. بالنسبة إليهم، يوجد مصير يحدد بالضرورة جميع الأحداث في العالم والتي يستحيل أن نطرحها؛ مع ذلك لدينا، في كل لحظة، سلطة تامة على "ما نفعله باستعمال تمثلاتنا"، أي على الدلالة التي نعطيها لكل شيء من الأشياء التي تحدث لنا، حول طريقتنا في تأويلها كخير أو كشر. سنجد هنا تعارضا بين تصورين للحرية (→ 15)، أحدهما موضوعي ونسبي، مؤسس على شروط الحياة والتربية لشخص في وضعية معطاة، الآخر ذاتي، لكنه كوني وراديكالي، الذي يستخدم دفعة واحدة مجموع علاقتي بالعالم. أحد الأرسطيين، الكسندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodise، قام بنوع من التأليف بين الاثنين بمقابلة الحتمية الرواقية بوجود المستقبل اللامحدد والفعالية الخاصة بالتفكير، التي تتروّى، فاتحة بذلك الطريق إلى مذاهب الإرادة الحرة. [1]

72 - الانحراف (كلينمان) Clinamen

يعيد المذهب الذري تركيب الكون بدءا من أشياء أولية أبدية وثابتة (لكن متحركة) يمكنها أن ترتبط بأخرى ضمن لا نهاية من التركيبات. بعض هذه التركيبات، الأكثر تعقيدا، تعطي أشياء(→ 56) مزودة بطبيعة قارة، وفي النهاية عوالم. صيغة هذا المذهب الأقدم، هي تلك التي جاء بها ديموقريطس Démocrite، تطرح أنه خارج القوانين المحلية التي تدير هذه البنيات الثابتة، فإن حركة الذرات عشوائية وغير منتظمة، مقارنة مع حبات الغبار التي نراها ترقص في شعاع ضوئي. يستبدل أبيقور Épicure هذا النموذج المقبول حدسيا بنموذج متناقض بوضوح: فالحركة الأولى للذرات ينبغي أن تتم بنفس السرعة وفقا لخطوط متوازية، لكن، بما أنه يستحيل أن تنشأ أشياء بواسطة الانضمام داخل هذا المطر الرتيب والمتسق، افترض أبيقور أنه ينتج هنا وهناك، بكيفية اعتباطية، انحرافات دنيا (*كلينمان clinamen*) تسمح بالتقاء الذرات وتشكل العوالم. نتيجة بعض عبارات لوكريس

(1) Voir Alexandre, Traité du destin.

Lucrèce [1] المبهمة، فقد عرف منذ القدم عن الـ *كلينمان* فكرة سيئة[2]، فضلا عن أن المذهب تربط إمكانية أثر كهذا من دون سبب مع فكرة الحرية المطلقة للإرادة.

فقد رأينا حيلة في محاولة إخفاء ضعف خطير للمادية، بل حتى صعوبة نموذجية للميتافيزيقا (← 52) على العموم. عدا إن كان أبيقورÉpicure يبحث عن توضيح القطبية بين بنية (← 63) عميقة، خاضعة لشرعية منسجمة، ووقائع لا ترّد إلى مبدأ العلة الكافية لكنها ضرورية لوجود الأشياء والعالم. عندئذ، يكون الـ *كلينمان*، كما رآه ماركسMarx الشاب في دراسته حول الأبيقوريين، الاسم الذي يأخذه الحدث الخالص، من دونه وجود الذرّات يكون عمليا موازي للعدم (← 20).

73 - الأنا أفكر (الكوجيتو) Cogito

بتحويل فعل مصرف إلى اسم مشترك، نسمّيه كوجيتو (أنا أفكر) منطوق يتلقى، عند ديكارت، صور متعددة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" (*ego cogito ergo sum*)، "أنا أكون، أنا أوجد" (*ego ergo existo sum*)، "أنا أشك إذن أنا موجود". لم يكن ديكارت أول من قدم قضية من هذا النمط (نجده على سبيل المثال سابقا في القرن الرابع لدى القديس أوغسطين Saint Augustin)، لكنه يتفرد بإحالته وظيفة مزدوجة لهذا الكوجيتو: بالنظر إلى أن هذا المنطوق هو الحقيقة الأولى والوحيدة التي تصمد أمام كل أسباب الشك المتخيلة، فقد كوّن "المبدأ الأول" المزوّد بنقطة انطلاق لبناء فلسفة مضمونة؛ بما أنه مدرك بكيفية "واضحة ومتميزة"، فهو يوفر في مقام ثاني نموذج لكل معرفة حقيقية، بمعنى معيار الحقيقة (← 31). فقد رأينا غالبا في هذه الترقية الديكارتية للأنا موجود *ego sum* ميلاد تصور حديث، ذاتوي، بل حتى فرداني، للفلسفة بوصفها تحقق (إنجاز) للشخص المتكلم، بطريقة مستقلة، من خلال

---

(1) De Natura Rerum, chant ii.
(2) Cicéron, De Fato, § 20.

التخلص من التقليد ومن السلطات لكل نظام. منذ سنة 1637 وظهور *مقال في المنهج* *Discours de la méthode*، صار التعليق والنقاش للمشكلات المثارة من طرف هـذا المنطوق في جميع الحالات، نوعا من الممر المفروض (الإجباري) لكل من جاؤوا بعد ديكارت: ألا يعيق (يوقف) *الكوجيتو* التفكير حول "الأنا" (← 53) أكثر مما يحرره، لأنه من الصعب تحديد بوضوح طبيعة هذا "أنا" حيث نثبت الوجود (مالبرانش Malebranche، كانط Kant)؟ ألا نمر بسرعة من "الفاعل" باعتباره وظيفة نحوية إلى "الفاعل" كما يفهم فردا، سند هذا الفعل في التفكير (نيتشه Nietzsche)؟ هل أنا متأكد أن "أنا" الذي يقول "أنا أفكر" هو نفسه من هو "موجود"، بمعنى أن الوعي الذي عندي بنفسي كمفكر مماثل (مطابق) لما أكونه، وبالتالي فليس لديّ ضرورة وعي (التحليل النفسي ومنظرّو اللاوعي، ← 85)؟ إن خلفا كهذا يكرّس الطابع الاستثنائي لهذا المنطوق، تماما مثلما يكون في سجل آخر، من القضايا الفلسفية النادرة التي أفلتت من الاختصاصيين لتصبح حقا شعبية.

74 - الجهد (كوناتيس) Conatus

كوناتيس *Conatus* لفظ لاتيني يعني جهد، ميل، اندفاع، محاولة. في عصر النهضة وفي القرن السابع عشر (ديكارت Descartes، هوبز Hobbes)، استخدم المصطلح غالبا في نصوص الفيزياء والميكانيكا لوصف حركة وعطالة (خمول) الأجسام. إنه سبينوزا Spinoza من شيّد، في الجزء الثالث من الأخلاق (*Éthique*(1677)، المصطلح كمفهوم مركزي لفلسفته. بالنسبة إلى سبينوزا، كل شيء، بما أنه يمثل شذرة من القدرة الإلهية (← 7)، يتحدد بواسطة جهد (*كوناتيس*) كي يستمر في وجوده، يضاعف من قوته، ينمي قدراته. لدى الكائنات الحية، يتوضح هذا الكوناتيس كـ *شهية*. عند الأحياء المزوّدين بوعي، يسمى هذا الجهد *إرادة* لما نربطه بالروح وحده، ورغبة لما نصله في الآن نفسه بالروح والجسم. يعرف سبينوزا *المتعة* (← 50) بوصفها العاطفة التي تصاحب زيادة *الجهد (الـ كوناتيس)*، *الحزن* بمثابة العاطفة المثارة بنقصانه. إن موضوعاتنية

thématisation الـــ *كوناتيس* روجت لتصور ديناميكي للفردانية. إنها تستوجب أيضا أن موجودا لا يحمل في ذاته برنامج تدميره الخاص، لكن لا يمكن أن يعدم إلا بواسطة أسباب خارجية، معاكسة، التي تعترض تطور ونمو جهده، إلى حد إلغائه. إنها تدرج أخيرا نظرية موجبة للرغبة متصورة ليس كنقص، علامة غياب، إنما مثل التعبير ذاته لقوة الوجود التي تتأكد وتتطور.

75 - الوصف المحدد Description définie

بتماثله تحت هذا المسمى [أي الوصف المحدد] من طـــرف برترانـــد راســـل Bertrand Russell في 1908 ضمن مقال "في التدليل" on denoting، فإن مفهوم الوصف المحدد يشير فئة من التعبيرات تكمن خصوصيتها في "الإشارة إلى" شـــيء فردي معين بتزويدها بوصف مطابق لهذا الشيء (← 56). على ســـبيل المثـــال، "الإنسان الذي اخترع بطاقة بشريحة" يشير أو يحيل إلى فـــرد معـــين، بإعطـــاء المخاطب الوسيلة في التعرف على الذي نحن بصدد الحديث عنـــه. فالأوصـــاف المحددة تنتمي إلى فئة الإشارات الفردية، التي تضم كذلك أسماء الأعـــلام (*بيـــل كلينتون Bill Clinton*)، المصطلحات الإشارية (*هذا*...) أو التعابير التي تتضـــمن مبيّنات (*هذا الرجل*).

إن الأهمية الفلسفية للأوصاف المحددة تنبع من كونها، وحـــدها مـــن بـــين الإشارات الفردية، فقد يعوزها المرجع. والحال هذه، فعبارة "الملك الحالي لفرنسا" هي وصف محدد ليس لها مرجع. يمكن أن نفهم هذه العبارة، وعلى أساس هـــذا الفهم، الحديث عن الملك الحالي حول الملك الحالي لفرنسا بتصور أنه يوجد واحد، لكن لا يوجد في العالم أي موضوع نكون بصدد الحديث عنه.

هذه الملاحظة العادية ذات أهمية فلسفية كبيرة. يستلزم أولا هذا الأمر، خلافا لما فكر فيه أفلاطون Platon ومن بعده، ألكسيس مينونغ Alexis Meinong، ليس مـــن الضروري أن يكون اللاوجود حتى نتمكن من الحديث عنه. فالحديث عـــن الملـــك الحالي لفرنسا، والقول عنه أنه أصلع، فذلك لا يعني الحديث عن شيء غير موجـــود،

إنما يعني قول (زائف) خاطئ عن *أشياء موجودة* حاليا في العالم، على أحدها يستجيب للوصف "أن تكون ملك فرنسا وتكون أصلع". يوضح هذا التحليل نتيجة أخرى ذات أهمية كبيرة: هناك وسيلتين للذهن في الارتباط بالأشياء: إما عبر وسيلة وصف تصوري لهذه الأشياء، أو عبر تجارة مباشرة معها، وهو ما أسماه راسل Russell "معرفة بالوصف" «**connaissance par description**» و"معرفة مباشرة أو معرفة بالتعرف" «**connaissance par accointance**». في حين، ليس من الصعب رؤية أنه إذا كان الثاني من هاتين الصيغتين في المعرفة يقدم ضمانات صلاحية تعتمد لا يملكها الأول، مع ذلك نحن مضطرون استعارة الصيغة الأولى للمعرفة، الأكثر مجازفة، إذا ما أردنا تمديد (توسيع) دائرة معرفتنا خارج نطاق تجربتنا الضيق.

76 - الاختلاف Différance

لفظ "اختلاف" «différance» هو بالتأكيد الأكثر والأهم في التعابير الجديدة. néologismes لجاك دريدا Jacques Derrida في قاموس الفلسفة – وهو ما سيميز عمله عن التيارات الكبرى للفكر المعاصر، التي دخل معها حالا في حوار: الفينومينولوجيا (← 91)، لكن أيضا البنيوية (← 63). سنحتفظ بالتعريف الذي اقترحه في محاضرة معنونة "الاختلاف" (la différance)، بعدما أوضح بأن الأمر لا يتعلق بحصر المعنى بالحديث عن مفهوم، إنما بإمكانية أصيلة سابقة على التقابلات الكلاسيكية للميتافيزيقا (← 52): "الاختلاف هو حركة وفقا لها اللغة، أو كل نظام أو نسق من الإحالات، تتشكّل تاريخيا بمثابة نسيج للاختلافات" لفهمه بشكل بسيط، يجب الانطلاق من جديد من المعنيين المستعملين لفعل اختلف ("تأجيل لما بعد") و"أن تكون مختلفا") مع التأكيد أن اسم الاختلاف (avec un e) [أي في كتابته بصيغته العادية بـ الصائتة e وليس كما استخدمه دريدا وعبر عنه بالصائتة a] لا يحيل بالنسبة له إلا إلى الثاني. إن كتابة اختلاف بـ a هي إذن استراتيجية: إنها تدعو إلى التفكير معا أي باقتران التأخير والتباعد اللذين يحيل إليهما فعل اختلف بشكل منفصل. في الواقع، يتعلق الأمر

بفهم أن الاختلافات المكوّنة للنسق الدال لا توجد مرة واحدة وإلى الأبد، كما لو أنها سقطت من السماء، إنما بوصفها دائما نتيجة لحركة حيث لا يبقى منـــها إلا الأثر. ضمن كل حركة للدلالة، كل عنصر نقول أنه حاضر يـــرتبط في الواقـــع "بشيء آخر غير ذاته، محتفظا في نفسه بعلامة العنصر السابق وباستسلامه المســبق لعملية حفر بواسطة علامة علاقته بالعنصــر المســتقبل". كــذلك الاخــتلاف (différance)، يعني هذا التكوين المتفرد للحاضر، التأخير والتباعد لا تــدفع إلى التفكير بمصطلح الحضور. ينتج عن ذلك أنها تكون فعلا (← 34) وبنية أصلية - تجعل ممكنا الانفتاح ذاته للتاريخ (46). لهذا يمكن لدريدا القول عنه أنه "الأكثــر خصوصية للفكر [...] أكثر ما لا يقبل الاختزال في "عصرنا"".

77 - الحق الطبيعي Droit naturel

الحق الطبيعي، الذي يقابله الفلاسفة المحدثون بالحق الوضعي أو المؤسســـي، يعني مجموع الواجبات الكونية، الثابتة واللازمة المشتقة من الطبيعــة الإنســانية، باستقلال عن كل اتفاق وعن كل مجتمع. هذا التعريف التقني لكن تكويني يخفــي مع هذا خلافات فلسفية. من جهة، كما اقترحناه آنفا، القدامى لا يقابلنا بين الحق الطبيعي بالحق المؤسسي: الحق الطبيعي يشير لدى أرسطو Aristoteإلى فرع مـــن حق المدينة، يعني مجموع القوانين الموضوعة من طرف الإنسان حســـب طبيعـــة الأشياء. من جهة أخرى، بينما بعض المحدثين، من أمثال غروتيـــوس(*) Grotius، يحاولون إلى مزج "الحق الطبيعي" مع "القانون الطبيعي"، التي عبرها يعنون بمجموع القواعد المتطابقة مع طبيعتنا، يقابل هوبز Hobbes هذين المصـــطلحين، ويفهـــم بـــ "الحق الطبيعي" *الحرية* (← 15) التي على كل واحـــد أن يســـتخدمها مـــن سلطته بغية الحفاظ على حياته (← 32)، وبواسطة "القانون الطبيعـــي" إجبـــار

(*) هيغو غروتيوس (أو هويغ، هيغــو دو غـــروت) (1583 - 1645) Hugo Grotius، مفكر وحقوقي هولندي وضع أسس الحق الدولي، ترك أعمالا هامة حول الحق الطبيعي واللاهوت والسياسة (فلسفة الدولة).[المترجم]

التصرف وفقا لهذا الهدف. إن مضمون الحق الطبيعي هو أيضا موضوع للنقاش: فعندما يعتبر هوبز بأن الحق الطبيعي في البقاء يستلزم الاستحواذ في كل لحظة على ما يمكن احتكاره، مستبعدين في ذلك الطابع الطبيعي للملكية (← 25)، لوك Locke يعتبر على العكس هذه الأخيرة بمثابة حق طبيعي، باعتبارها هي ذاتها ضرورية للحياة وللحاجات. تثار أيضا مسألة ما إذا كان الحق الطبيعي، عندما يختلط بالقانون الطبيعي، يستنبط بواسطة العقل (← 58) الطبيعي للإنسان، أو يتطابق مع وصية (أمر) الإله (← 7)، خالق طبيعتنا؛ وإذا كان أمر كهذا بالأحرى ليس معروفا عن طريق الوحي. فالبعض، أخيرا، لم يترددوا في وضع شكوك جذرية حول وجود الحق الطبيعي وذلك بنفي، مثلما فعل هيوم Hume، وجود شيء كحق، ملكية أو حق واجبا يكون مستقلا عن اتفاقات الناس.

78 – الديمومة Durée

أعطى برغسون Bergson لكلمة "ديمومة" «durée»، منذ أول مؤلفاته في سنة 1989(*محاولات حول المعطيات المباشرة للشعور*)، معنى هو في الوقت نفسه يتعارض مع المعنى التقليدي للكلمة، وهو مبدأ لكل فكره. في الواقع، نفهم عادة من "ديمومة"، كمية معينة من الزمن قابلة للقياس، الزمن إذن هو نفسه، وليس التغير، إنما ما يسمح لنا بالتفكير فيه أو حسابه. في حين، حسب برغسون Bergson، فهذه العلاقة بالديمومة تخفي عنا طبيعته الواقعية. إننا على صواب بأن نأخذ الزمن على أنه تغير ملموس، وتقريبا سميك وجوهري لكننا نخطئ في تقطيعه في الحال لأجل قياسه في أجزاء متمايزة وأن لا نتصورها أبدا كمتتالية، إنما بوصفها متجاورة. إنه مكوّن في الواقع من عملية مستمرة، داخلية وغير منقسمة.

إنه هو الذي ينبغي أن يصطلح ديمومة وبتمييزه بصرامة عما ينبغي إلحاقه بعكسه المنطقي والمطلق: المكان. هذا التداخل (الخلط) بحسبه هو مصدر كل المشكلات. لكن هذا التمييز يطرح أيضا مشكلة. لماذا نضفي صفة الحيز المكاني على الديمومة؟ لماذا نضفي صفة الحيز المكاني على الزمان؟ من أطروحة نقدية

(← 39)، تنتقل فلسفته إلى أطروحة تكوينية: شعورنا (وعينا)، الحياة (← 32)، الكون ذاته، وإن كان من طبيعة مؤقتة، لها حدود حولها إلى فضاء (مكان). هذا الأخير، إذن ليس مجرد تخيل: إنه يوجد مثل وضد الديمومة. يبلغ هذا الأمر ذروته هذا الأمر في الأخلاق: الحرب تبرهن على الحد الثابت لهذا الأخير، "سياجه"؛ يتراوح؛ التاريخ (← 46) سيعاد في الديمومة عبر الأخلاق "المفتوحة"، التي تحددها واقعيا بكيفية متحررة.

79 - الوحيد (الفريد) إينكلت Enkelte (den)

يقابل المصطلح الدانماركي والكيركغاردي إينكلت *Enkelte* بالفرنسية ترجمات مختلفة: وحيد، منعزل، فرد، فريد (خاص). هذه التعددية من الأهمية بما كان إلى حد أنها تقوم على المقولة المركزية، من الإقرار نفسه لمؤلفه، لعمل آيل كاملا إلى "صيرورة الذات" ويزعم توطيد العلاقة بهذا مع الانشغال الذي هو بالأساس أخلاقيا في الفلسفة في أصله السقراطي، محدثا لقطيعة في الآن نفسه مع الفلاسفة التأمليين (النظريين) للذات (من ديكارت Descartes إلى فيخته Fichte) ومع المثالية (← 47) النظرية التي يذيب الذاتية الموجودة في الذات المطلقة (هيغل Hegel).

لا يستعار المفرد من الديالكتيك الهيغيلي للكوني ومن الخاص إلا لأجل تميز أفضل وأن يستبدلها بديالكتيك آخر، كيفي وانفصالي، يحتفظ في داخلها المصطلح بالتباس ينبغي الاحتراس من رفعه: المفرد، الذي يصف وضع الفرد المقصود بصيرورة الذات، هو في الآن نفسه الوحيد بين الكل (التفرد البسيط "الجميل")، الذي لا يقبل الاختزال إلى العموم، وإلى كل "واحد"، وما يستطيعه كل واحد وما يجب أن يكون. هذه الكيفية، على صلة ديالكتيكية بالعام (إتيقا) ومتناقضة مع الإله - الإنسان هو نفسه متفرد (ديني)، ليس معطى، إنما على العكس مصطلح حركة تعميق للذاتية الذي يهيكل الوجود (← 10). صيرورة (ال) متفرد، الذي مذ يدلل على وضع حيث تأخذ الإيتقا مناوبة الأنطولوجيا، هي المهمة البنائية

للوجود، ويتوطد بشكل نهائي في المحل أين يصبح الفرد وحيدا "أمام الإله".

إذا كانت هذه المقولة مركزية، فذلك لأنها ليست فقط "موضوعا" لفلسفة كيركغاردية في الوجود، إنما وجهتها ذاتها. إنها تشكل في الآن نفسه نقطة انطلاق ونقطة الوصول للعمل: برغبتها في التوجه إلى كل واحد بوصفه فرد متفرد، إنها تهدف إلى تذكيره بالمهمة الرئيسية للوجود. وهي جدالية، لأنها تذكر بأن "الجمهور، هو الكذب"، وهي تمنع على الخطاب الفلسفي النسيان وذوبان الذاتية الموجودة في الشكل الحيادي للمعرفة. "القارئ الوحيد"، هو في الوقت نفسه ما نحن، وما يتجه إليه الخطاب الفلسفي وما نود أن نكون.

80 – الوجود – في – العالم Être - au - monde

وضع هيدغر Heidegger هذه الملاحظة المعقولة بأننا "في العالم" «au monde». فالعالم ليس بقعة غريبة قذفنا فيها فجأة بحيلة سحرية، إنه ما يصب فيه مبدئيا وجودنا (⟵ 10)، إنه ما نحن ملتزمون به، ما نجد فيه أنفسنا ونستأذن من أنفسنا، بلا كلل. إن الرؤية الكلاسيكية للإنسان باعتباره وعيا وذاتية نسيت هذا، جاعلة غير محتمل وصعب فهم الدور الثاني للخيوط التي توصلنا مع ذلك بالواقع المحيط. يقترح هيدغر إذن تسمية دازاين *Dasein* (حرفيا يكون *هناك*، ذلك الذي يكون هناك) هذا الوجود في العالم الذي هم نحن، هذه الهيئة المرتبطة بالعالم، لا تتوقف عن التيه، عن الالتقاء، عن البحث.

هذه الفكرة تمر أيضا عبر إعادة تأويل علاقتنا بالعالم: فلا يتعلق بداية بالتأمل النظري للأشياء المستقرة والجوهرية المغروسة في الديكور، إنما في معالجة ما يكون أداة لنا في انهماكنا. إن انشغالنا الملموس، في انتقاله من هذه النقطة في التبلور إلى نقطة أخرى من حولنا، هي العبارة الأساسية لهذا "في العالم" الذي هو نحن.

هذا يدل كذلك بأن العالم هو الأفق، دائما مفتوح، لمساعينا ولدروبنا، وليس المسرح المجرد *القبلي* لكل الوقائع والأشياء. للمكان معنى الانفتاح الذي أُعدّه حول تصرفاتي، بدلا من ذلك الذي هو مشهد معطى.

يمكن للوجود في العالم أن يأخذ معنى أكثر اتساعا. فثنائيات أو قطبيات الوجود الإنساني، نحو هذا أو ذاك، حسب هذا الأسلوب أو ذاك للثقافة، قد تفهم مثل متغيرات لوجودنا- في- العالم: ننصرف إلى عالم لغتنا، نوجد ربما "وجودا - في - العالم الاقتصادي". إن وصفا كهذا يعيد قطع ذلك المتعلق بالإنسان باعتباره *براكسيس* متوقع، ذات تنعكس وتبنى داخل مجموع الأشياء التي يعدها. يبدو إذن والابتكار الهيدغيري يتفق مع الأنثربولوجيا الماركسية.

81 - التكذيب Falsification

إذا كانت كلمة "تكذيب" «falsification» تثير عادة نشاط المُزوّر (من يزوّر وثيقة، مثلا)، فإنها محملة بمعنى فلسفي جديد عندما استخدمت من قبل كارل بوبر Karl Popper الذي تحدث عن "التكذيب" نظرية، تخمين، فرضية... بهذا المعنى، "التكذيب" هو العكس الصحيح لـ "التحقيق". يتعلق الأمر، بالنسبة إلى بوبر، بإعادة الاعتبار للفكرة المتفق عليها أن عددا معتبرا من الوقائع تفضي إلى إعداد نظرية تأتي فيما بعد التجارب لتأكيدها (لتحقيقها). على هذا التقدم للاكتشافات العلمية، اعترض كارل بوبر بأن نظرية ما لا يمكن إثباتها وأن التجربة التي يتوجب القيام بها هي تلك التي تهدف إلى تكذيبها.

إن قضية كونية مؤكدة للصورة "كل س له خاصية ع" لا يمكنها أبدا أن تثبت بواسطة استقراء الأمثلة. بالمقابل، يكفي بحالة واحدة حتى تكون القضية "جميع س لهم خاصية ع" غير صحيحة. حول هذا "اللاتناسق" في التحقق وفي التكذيب يرتكز "المنطق الصحيح للكشف العلمي"، الذي يتضمن إذن تقديم التخمينات الأكثر جرأة واجتهادا للعثور، من بين نتائجها الضرورية التي تشكل قدرا من التنبؤات، على التجربة الحاسمة لتكذيبها. بالفعل، كلما كان التخمين جسورا، كلما كان أمر صمودها أم لا للفحص الأساسي بهدف تكذيبها يكون كشفا علميا ذو أهمية. في انتظار الاختبار القادم. مثل باشلار Bachelard الذي حرص على ضرورة الحفاظ على العقل العلمي دوما فتيا (شابا)، بوبر أكد أنه يكون من المخالف للمسعى العلمي

في البحث عن "حماية" النظريات الموضوعة من أمثلة مضادة، بإنتاج فرضيات جديدة مناسبة *ad hoc*: فالبحث دوما عن تعليل الوقائع المخالفة للنظرية وتنبؤاتها يميّز العلوم الزائفة بينما القابلية للتكذيب هي "معيار تميّز" وهو ما يجعل من نظرية ما علمية أو يصطلح عليها كذلك. بالنسبة إليه، الماركسية والتحليل النفسي يشكلان أمثلة عن هذه العلوم الزائفة التي، مثل التنجيم astrologie، لديها تفسير لكل شيء.

82 - شكل الحياة Forme de vie

في كتابات سنوات 1940 والتي تلتها، استعمل فتغنشتاين Wittgenstein هذه العبارة ليشير إلى ما بدا له أنه المستوى النهائي للتبرير والذي يمكننا عقليا بلوغه عندما نحاول فهم وقائع عنيدة مثل استحالة التنبؤ بالماضي أو النفور الذي لا يقهر بإلحاق عقاب تأديبي بشخص بريئ. هذه الوقائع، التي يصفها فيتغنشتاين بعبارة *نحوية*، لا تجد أساسها في ماهية ما للزمان أو في ماهية العدالة، إنما في شكل للحياة. هذه العبارة، أحيانا تأخذ صيغة الجمع، لا تظهر إلا عرضا بقلم فتغنشتاين ولم تكن موضوعاتية. ففي ظل بساطتها الظاهرة، تخفي مع ذلك ثراء في المعنى الذي يفسر بتساوي مع "ألعاب اللغة"، أصبحت واحدة من أهم إبداعاته المفهومية. في عبارة" شكل الحياة"، من المهم بالطبع عدم نسيان الحياة (← 32)، في المعنى الأكثر بيولوجية وعضوية لهذا المعنى.

لكن هذه الحياة ترفع من شكل يلزمها ليس فحسب في الكلمة، إنما كذلك وخاصة ضمن سلسلة من النشاطات التي تتعلق *أساسا* بالكلمة: إعطاء أوامر، معاقبة، إثبات وقائع، تنبؤ بالحوادث، حساب المسافات، إلخ. في الوقت نفسه، شكل للحياة ليس شكلا يعطيه الكائن الحي لحياته. من وجهة النظر هذه هناك اختلاف جلي بين ما نظّر له الفلاسفة القدامى عندما وازنوا بين الحيوات: حياة تأملية، حياة نشيطة، حياة اللذة، حياة المال، إلخ.، وما يهدف إليه فتغنشتاين بعبارة "شكل حياة". لأن الشكل الذي يظهر حياة كل واحد هو شكل متقاسم (مشترك)، ثقافة إذا أردنا، شيء ما في كل الحالات اجتماعي للغاية وهو إذن ليس

في سلطة الحكم الفردي. إن ثراء مفهوم شكل الحياة مهم إذن ذلك أنه يلغي بعض التقابلات التقليدية في الفلسفة: كالخاص بالروح والجسم، الخاص بالنظرية والممارسة، الخاص بالطبيعة والثقافة.

83 - الفكرة idée

يقول أفلاطون Platon [1] عندما "تحبس النفس الإنسانية بجسد فان"، فإنها تغوص في تيار مستمر وغير منتظم من التحولات، من الحاجات، من الإحساسات، إلخ.، وتكاد تصبح مجنونة؛ لكن التربية، النضج وتأمل الأفلاك تردها من جديد معقولة وحكيمة. فالمعرفة ممكنة لأننا نستطيع التعرف، في التيار المحسوس، على الصور التي هي انعكاس الحقائق العليا الثابتة: الأفكار. هذه الأخيرة قابلة الفكر تماما، بل هي الفكر ذاته. فللروح البشرية صلة معها بأكثر مما يكون مع جسمها وحياتها البيولوجية، لكن في الوقت نفسه فهي موضوعية: إنها تمثل النماذج الأولية لما هو واقعي في عالمنا وبهذا فهي أسباب، بمعنى تفسيرات كافية لماهية الأشياء التي تشاركها. المعضلة في إقامة انطولوجيا دون مفارقات لهذه الموضوعات (← 56) أفضت بأتباع أفلاطون، وبالخصوص أرسطو Aristote، إلى التخلي عن الأفكار؛ غير أن تصوره عن الصورة (في اليونانية حيث لفظ *أيدوس eidos*) احتفظ بموضوع الهوية بين المعروف لدينا والواقع في الموضوع: "العلم بالفعل مماثل لموضوعه" [2].

في الفلسفة الحديثة، احتفظ اللفظ، لكن بانفصال وفي الغالب ضعيف، بالجانبين اللذين كانا للمثالية الإغريقية: تمثيل الموضوع والفعالية الخاصة للفكر. بالنسبة إلى ديكارت، فالأفكار هي "مثل صور للأشياء" [3]، إنها تمثل الصورة النمطية للفكر النظري، موجهة حصريا أو أساسيا نحو المعرفة؛ يوجد هذا تحت صيغة أكثر ضعفا لدى الإمبريقيين، مع أفكار بسيطة، المستنسخة على إدراكاتنا

(1) Timée, 44 a-b.
(2) Aristote, De l'âme, iii, 5, 430 a 20.
(3) R. Descartes, 3e Méditation métaphysique, 1641.

الأولية، التي تمتزج في تمثلات معقدة. بينما، من جهة عملية، فإن *المثال* هو تمثل قد لا يكون له مكافئ في التجربة، لكنه ليس قادرا على لعب دور قاعدة أو غاية للفعل (← 1)، أو نموذجا للفهم.

84 – الصورة – الزمن image - temps

متى تتكون الذكرى؟ حسب برغسون Bergson، ليس هناك ما يدعو إلى الانتظار: الذكرى معاصرة للإدراك؛ إن لم تتشكل في الوقت نفسه معه، فلن تتكون أبدا. هذه الأطروحة التي يطورها ويعالجها فصل مشهور من *الطاقة الروحية* (1919) عنوانه "تذكر الحاضر والتعرف الخاطئ". يكون هناك تذكر للحاضر مضاعفا كل إدراك كصورته في المرآة، صورته الافتراضية المدركة ضمن جو الماضي العام. الشعور الزائل لـ "شوهد- سابقا" [*]«déjà-vu» (اعتلال الذاكرة paramnésie) يجعلنا نستشفه. ندرك من هذا أن عملية الأهم للزمان، المفترض مسبقا لكل انتقال ولكل تتابع. الحاضر، يشرح برغسون، لا يتوقف عن مضاعفة نفسه في "نافورتين متناظرتين، حيث تسقط الأولى نحو الماضي بينما الأخرى تنطلق نحو المستقبل". هذا يعني أن الماضي لا يتكون *بعد* أن يكون حاضرا، لكن في الوقت نفسه الحاضر، مثل بطانته الافتراضية أو غلافه – فالحاضر الذي يجلب تلقائيا الانتباه لم يكن في النهاية سوى الدرجة الأكثر اندماجا في الماضي.

بالانطلاق بمجددا من هذا الحدس لماضي لم يكن أبدا حاضرا – لأنه لا يتكون بعده –، أقام جيل دولوزGilles Deleuze مذهبا أصيلا عن الزمان في بعده غير

(*) déjà-vu هو عنوان فيلم بوليسي أمريكي من نوع الخيال أنتج سنة 2006 من طرف توني سكوت Tony Scott ومثل دور البطولة فيه دنزيل واشنطن Denzel Washington، جيم كافييزل Jim Caviezel وبولا باتون Paula Patton قصة الفيلم تتناول التحقيق في انفجار على متن باخرة ويتمكن المحقق من ولوج جهاز استخباراتي مزود بآلة تكشف عن الزمن الماضي فيتمكن المحقق من الرجوع إلى الوراء قبل حدوث الانفجار وبالاعتماد على الذاكرة التي هي هبة ثمينة ستعطيه القوة لإنقاذ أرواح البشر الأبرياء. [المترجم]

الكرونولوجي، كشرط للصيرورة الواقعية. كل صورة تقدم وجهين: وجه حالي ووجه افتراضي. فعندما، في بعض الظروف، يدخل هذين الوجهين في التحام إلى درجة يصبحان غير متمايزين، فإن تبادلا أو استبدالا يكون قد حدث بين الحالي والافتراضي؛ إذن نحن إزاء ما أسماه دولوز "صورة - بلور": "صورة مزدوجة الوجه، واقعية وافتراضية"، "حاضرة كذلك ومسبقا مضت، معا، في الوقت نفسه".

هذا المفهوم أدرج ضمن المجلد الثاني في البحث الفلسفي حول السينما، الموسوم *الصورة - الزمان* (1985)، على علاقة مع أعمال المخرجين السينمائيين من أمثال ويلس Welles أو راسنيه Resnais. الصورة - البلور تزوّد البراديغم لهذه "الصورة - الزمان" والتي نستطيع القول بشأنها أنها تعمل على تقديم مباشر للزمان، متحرر من أشكال التدفق أو من الحركة. بها، "نقاط الحاضر" و"بقع الماضي" تتعايش وفقا لعلاقة توبولوجية (مكانية) بدلا منها كرونولوجية (زمنية). الصورة - البلور تتشابه في بعض جوانبها مع الصور العائمة للذكرى أو للحلم؛ هذه الأخيرة تختلف مع هذا أساسا من جهة كونها صور محيّنة، بينما الصور - البلور تكتفي بتسوية وجهها الافتراضي بالواقعي، بتكثيف وجهها الواقعي أو بإعادة إغراقها في عمق غامض. هذا يجعل فضلا عن ذلك تطبيق المفهوم إشكالا في ميدان الصور المدركة، سواء في السينما أو غيرها. هكذا، عندما يذكر دولوز فرتيغو(*) *Vertigo* (التنضيد المضطرب لصور مادلين Madeleine وجيدي Judy في جسم واحد) أو سيدة شنغهاي *La Dame de Shanghai* (صور الشخصيات

(*) فرتيغو Vertigo هو عنوان فيلم أمريكي أخرجه ألفرد هيتشكوكAlfred Hitchkock سنة 1958 ولعب دور البطولة فيه جيمس ستيوارتJames Stewart وكيم نوفاك Kim Novak عن رواية "من بين الأموات" D'entre les morts للكاتبين بيار بوالو Pierre Boileau وتوماس نارسجاك Thomas Narcejac ويعتبر الفيلم من أفضل الأفلام في تاريخ السينما. القصة تدور بين سكوتيScottie وقد أنقذ مادلين Madeleine من الغرق وهي تحاول الانتحار وأحبها لكنه لم ينجح في إنقاذها من محاولة انتحار ثانية رمت بنفسها من برج كنيسة فماتت وأصيب سكوتي بالهيار وشبه شلل تعافى وتعرف على جيديJudy التي بدأت تتقمص شخصية مادلين أو هكذا أرداها سكوتي إلى أن يتبين أنه ضحية مكيدة مرعبة تختلط فيها الصور وتتغير وتتبادل مع الزمن والأشخاص (الوجوه والصور، تطابق الهويات والصور....). [المترجم]

المخفضة من خلال لعبة المرآة)، لا نعرف أبدا إذا كان الأمـــر يتعلـــق بأمثلـــة أو استعارات. الصورة - البلور هي مفهوم أنطولوجي ذو أهمية عامة جدا: قبـــل أن تطبق على صور معينة، فإنها تشير إلى بعد مكوّن لكل صورة.

85 - اللاوعي inconscient

الحديث عن "اللاوعي"، معناه تقديم واقع ودلالة إيجابية، نشيطة، موحـــدة، إلى ما يمكن أن يبدو إحالة أولا إلى مجموع سلبـــي، مبعثر وغامض. اللاوعي، منذ فرويد Freud خاصة، ليس فقط كل ما لا يصل إلى وعينا الواضح لدينا وخارجنا. هو "وعي". بالفعل، بالمعنى البسيط، فهذا الجزء من الأشياء ومنا أنفسنا التي يمكننا أن نرتبط بها عن طريق ذهننا أو فعلنا (← 1). إذن سيكون لا وعيا كل ما يفلت منا: الأماكن التي لا أتواجد فيها الآن، الذكريات المدفونة، إلخ. مع هذا يوجد في الفكرة الموحدة "للاوعي" حسب فرويد Freud.

يوجد أن بعضا من أفعالنا الواعية لا يأخذ معناه إلا عن طريق تكوين في كل واحد لاوعيا شاملا، ديناميكي، ذاتي وإيجابـــي، الذي يجب دراسته كمـــا هـــو وبلوغه بشكل غير مباشر، هذا هو الموضوع النظـــري والإكلينيكـــي للتحليـــل النفسي. إن المسألة المطروحة للجدل منذ فرويد هي معرفة مـــا إذا كـــان هـــذا "اللاوعي" يحيل إلى واقع موضوعي وسببـــي، أم إلى أثر معنى وتأويل، والفلســـفة في القرن العشرين بفرنسا غالبا ما حسمت للمعنى الثاني، فمن التحليـــل النفســـي "الوجودي" لــ سارتر Sartre الذي تخلى عن مفهوم اللاوعي إلى معنى لاكـــان Lacan الذي يصفه "بكونه لغة".

هناك أيضا نقاش حيوي يقابل أيضا فكرة اللاوعي بعلوم الدماغ (المخ). مع هذا، وفوق كل الحتميات العصبية، وليس فحسب كأثر للغة، فإن فكـــرة حيـــاة (← 32) فردية تشكّل ذاتية أولا لاواعية بذاتها، والتي لها آثـــار والـــتي ينبغـــي دراستها ودعمها، تحتفظ بشيء ما لا يختزل، في الفلسفة وفي الـــ ما وراء.

86 - عدم تحديد الترجمة

indétermination de la traduction

مفهوم عدم تحديد الترجمة مرتبط باسم الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان أورمان كواين، Willard Van Orman Quine وهو يلخص تجربة فكر قدم في سنة 1959 في الكلمة والشيء *Word and Object*. تصور كواين عالم باللسانيات ميداني عليه وضع دليل للترجمة للغة مجهولة تماما إلى حد الآن. هذا العالم لاحظ خصوصا أن المتخاطبين الأهليين كانوا يميلون إلى القول "غافاغي" «gavagai» كلما كان هناك أرنب في الأنحاء بتعديل مقصود للسياق، يتمكن اللساني من التأكيد أن "غافاغي" ليس متلفظا به برؤية أذني الأرنب، بلون فرو الأرنب ذاته، بوظيفة الطبخ التي يمكن أن يؤديها، إلخ، إنما بالأرنب ذاته حقا. هل يسمح باقتراح، كترجمة لـ "غافاغي"، ما نقوله "أرنب"؟ فمن الصحيح أن نطق "غافاغي" يبدو أنه يثير بنفس المثيرات الحسية ما يحملنا على النطق "خذ، أرنب هناك!". لكن كلمتنا "أرنب" لا تكتفي بتسجيل بالنظر إلى ذلك بعض المنبهات إنها تنقل معه تمثلا من نمط موضوع (→ 56) وهو أرنب، بمعنى موضوع فردي، يتنقل في المكان والزمان ويمكن إذن أن تعاد ملاحظته في أمكنة وأزمنة مختلفة. في حين ما الذي يثبت للعالم اللساني أن "غافاغي" لا يعني ما يمكن التعبير عنه في لغتنا بـ: "خذ، شريحة مؤقتة من الأرنب!"، "خذ، أجزاء غير مفصولة من الأرنب!"، "خذ، هيئة من الأرنبية!"، إلخ. "غافاغي" عند الساكن المحلي و"أرنبنا" لهم "نفس الدلالة - المنبّه". غير أن المظهر الأنطولوجي للشيء لا يستفيد من أية بديهية ملاحظة. عدم تحديد الترجمة يشير إذن إلى هذا التحديد التحتي للأنطولوجيا بالتجربة.

ما هي الأهمية الفلسفية لتجربة الفكر هذه؟ بإمكاننا أن نسمع صدى "النسبية اللسانية" (→ 60)، لفكرة أن المتخاطبين من لغات مختلفة جذريا يمكنها أن تحيا في عوالم مختلفة، وإن كانت معرضة لنفس مضامين التجربة. لكن نستطيع أيضا، حسب كواين، أن نفهم من هذا أن الأنطولوجيا هي بالأساس نسبية، بتعبير آخر أن الطريقة التي نقطع بها أو نجزّئ بها العالم إلى أشياء من مقولات متنوعة تتوقف على اللغة وعلى الإطار النظري العام الذي ننظم فيه تجاربنا.

87 - الذرة الروحية (الموناد) monade

كلمة موناد monade تأتي من اليونانية موناس *monas*، الوحدة. هكذا فقد استخدم أحيانا ليعني الوحدة أو مبدأ الأصل في العالم، بمعنى الإله (← 7). الدلالة الفلسفية الرئيسية الحالية للمصطلح تأتي في استخدامه من قبل ليبنتز Leibniz، لا سيما في النص المعنون المونادولوجيا 1714) Monadologie؛ العنوان ليس من ليبنتز). الموناد مبدأ توحيد، وهو ما يجعل من موجود حقا موجود (← 9)، وليس فحسب مجرد مظهر لوحدة (مثل قوس قزح، سحاب) أو تراكم (مثل قطيع من الأغنام).

حسب ليبنتز، كل موناد جوهر (← 64) بسيط، فريد، مستقل، قادر على تلقي المعلومات حول العالم ("إدراك") والفعل بالنمو (التطور) ("نزوع" «appétition»). تتراتب المونادات بحسب تعقيد العمليات القادرة عليها: المونادات البسيطة (النباتية) ليس لها إلا إدراكات لاواعية؛ مونادات الحيوانات مزوّدة بإدراكات واعية وبذاكرة؛ المونادات العاقلة (البشر، الملائكة) هي المزوّدة أكثر بوعي متعقل ("إدراك متميز") لإدراكاتهم وباستعمال العقل (← 58). لكل موناد طريقة خاصة في تمثّل العالم ومن ثم تشكيل "وجهة نظر" أصيلة حول الواقع. في نسق ليبنتز، التطابق والتواصل بين مختلف المونادات يضمنه الإله.

اليوم مفهوم الموناد يتكرر في التأملات حول مبدأ الفردنة. لقد اعتبر أيضا أنه الأساس، أو المؤشر، عن انبثاق رؤية العالم "الفردانية" التي ميزت الحداثة. بالنظر إلى أن الأفراد مدركون "مونادياً" باعتبارهم مشمولات مغلقة، وحيدة، حيث لا يمكن اتصال وعي الواحدة مع الأخرى، وفي غياب "الإله" بوصفه متعامل ضامن للتواصل بين المونادات، فقد أضحت مسألة تواصلها مركزية في الفكر المعاصر.

88 - الرابطة (نكسوس) Nexus

أعاد ألفرد نورث وايتهدAlfred North Whitehead في الفلسفة مصـــطلح نكسوس *nexus* ليشير إلى وجود حالات الأشياء مكوّنة تعدديات من التعايش. إن مسألة معرفة ما الذي يتيح التفكير في الوجود (← 10) الملموس للأشياء بما أنها معا ليست جديدة تماما: لدى فولف Wolff، في التقليد اللايبنتـــزي [نســـبة إلى ليبنتز]، تعبر عن نفسها من خلال عبارة نكسوس ريروم *nexus rerum* (ارتبـــاط الأشياء). الوجود معا في معنى حقيقي، متميزة عن مجرد تكوين منطقـــي، فـــذلك يعني قدرة على التفاعل: أي التواصل بواسطة توسط السلسة السببية، أي تشكيل جماعة بواسطة فعل متبادل (كانط، "التناظر الثالث للتجربة"). إن ما تغيّـــر مـــع وايتهد، هو أولا وقبل كل شيء من الآن تزاوج *نكسوس* مع مبـــدأ موضـــع أو ارتباط موضعي: إذا ما تخلينا، مثلما تحث على ذلك نظرية النسبية (← 94)، على فيزياء الأفعال على مسافة حتى نتمسك بالأفعال المحلية، باتصال، وإلى انتشار الآثار من قريب إلى قريب، بسرعة محددة، ينبغي أن نخلص أن *كل ارتباط يأخـــذ زمنـــا* وهو ما يدل أن *الكل لا يرتبط بالكل*. هذا الحدس البسيط يفضي إلى تنوعات لا مثيل لها لأشكال *نكسوس*. وايتهد يحدد هكذا كمعاصرين كل الحوادث "المستقلة سببيا"، وحيث أن الانفصال المكاني- الزماني بهذه الحدة فلا يستطيع أي ارتبـــاط سببيـــي أن يعيد علاقتهما. إن صورة العالم مثل جلسة مكتمِلة متصلة بالتفاعـــل الكوني للجواهر (← 64) ما هي إلا تقدير؛ سيتضح أنها مثقوبة من كل جانب. كل حادث يحدد جزء في العالم: من ناحية: كل الوقائع الماضية أو المستقبلية الـــتي القادرة على التأثير أو أن تتأثر به، بالآخر، كل أولئك الذين، مبدئيا، لا يمكنـــهم الارتباط به مشكلين بذلك منطقة عدم ارتباط نسبية. مـــن موقـــع هـــذا البعـــد السلبـــي لـــ *نكسوس* سلبـــي ينتج تفاضل بين أنماط *نكسوس* متميزة بارتباطات قوية تقريبا، متجانسة وثابتة. وبهذا يتمكن الـــ *نكسوس* تحت بعض الشروط من تكوين "مجتمعات"، حزمة أشياء "محتملة" التي تستطيع أن ترث ماضـــي مشـــترك بكيفية تعيد إنتاج نظام، شكل، شخص.

أتمّ وايتهيد عمل وليام جيمس William James، الذي تتردد أصداؤه اليوم في أعمال جيل دولوزGilles Deleuze أو برينـــو لاتـــور Bruno latour: عـــن إمبريقية حقيقية تعدل بتصور تعددي للـــ "تكسوس". إن العالم الخلـــيط الـــذي نسكنه يحتوي ارتباطات رخوة أو ممدّدة، ثقوب وزوايا ميتة. إنها كليـــة مبعثـــرة، متميزة بواسطة درجات متغيرة من التعايش.

89 - الموضوع القصدي لهدف الفكر (نويَم) Noème

أدخل هوسيرل Husserlمعنى شيء ما ليس هو نسخة ذهنيـــة للشـــجرة في الحديقة بداخلي وليس هو الشجرة في الحديقة: يقول: الشجرة مدركة كما هـــي. بمعنى ما أهدف إليه، بواسطة الاستعداد المتضامن لعناصـــر الـــوعي بـــداخلي، أن شجرة في الحديقة توجد فعلا أم لا. إذا ما ألغيت دعوى هذا الوجود للشـــجرة، حقا، توتر وعيي نحو شيء ما، تنظم المعلومات في طيات معيشي، تظل: يســـتمر وعيي بقصد، بالالتفات نحو، بالتوجه إلى "شجرة مدركة كما هي"، اســـتدعائها بنوع ما. يسمي هوسيرل نويم *noème* هذا التلازم المحض لعملية *قصد* الوعي. إنه نسبـــي إلى النشاط الداخلي، إلى التوتر نحو الوعي: نشاط يعطي معنى إلى التعددية الباطنية، والتي يسميها هوسيرل فعل الفكر (نُويز noèse).

بهذا فالعلاقة المحددة هي العلاقة الأساسية التي عن طريقها نعرف أنواع الأشياء، حسب هوسرل: فكل مقولة من الأشياء تتطابق كيفية ما تدعوها إلى الفراغ، باستدعاء نويم الأشياء. والقصدية هي الاسم المعطى لهذا النظام العام من العلاقة، مثبتـــا معـــنى مختلف أنواع الأشياء: لدينا طريقة نوعية في قصد الموضوع المدرك، الماضي، الموضوع التاريخي، الغير (← 35)، إلخ. فهم معنى كل شيء من خلال وظيفة داخليـــة الـــتي يهدف إليها والتي ينتظرها فارغا – وظيفة *القصدية* – هي مشـــروع الفينومينولوجيـــا (← 91) الهوسرلية، المرحب بها من قبل البعض، كما عارضها البعض الآخر.

بالنسبة إلى هيدغر Heidegger، نحن نرتبط بالشيء في العالم وذلك بتوظيفنا (باستخدامنا) له، قبل أن نقصد إليه. بالنسبة للفلسفة التحليلية، معنى الشيء مرتبط بحضوره الفعلي، مثبتا أو مبطلا الجملة بخصوصه.

حينما أقول "أحبك"، هل أعرض علاقة حقيقية معك، أم أنني أسقط عليك نُويم المحبوب *(ة) كما هي (هو)*؟ يذهب شعر فرلين Verlaine بالأحرى باتجاه هوسرل ("غالبا ما أحلم هذا الحلم، الغريب والنافذ....").

90 – العقبة الإبستيمولوجية
Obstacle épistémologique

العقبة الإبستمولوجية الفلكي الدانماركي تيكو براه (*) Tycho Brahe (1546- 1601)) شهير، خاصة، للصفة الخارقة للعادة لملاحظاته المستمرة لكوكب المريخ في مرحلة حيث، مع هذا، يكن التلسكوب فيها مستعملا. المعطيات التي حصلها بدت فيما بعد حاسمة بين أيدي من جاء يعمل إلى جانبه، سنة قبل وفاته: العالم الفلكي جان كيبلر (1571 – 1630) Jean Kepler. هذا الأخير، بقيادته تحليل ملاحظات براه وأيضا، بالطبع، بالقيام بأبحاثه الخاصة، أفصح عن القوانين الكبرى لحركة الكواكب، وبالخصوص تلك التي تقول أن كوكبا لا يدور في دائرة تامة طبقا لما تم تدعيمه على الأقل منذ أرسطو Aristote، لكن باتباعنا لقطع إهْلِيلَجي حيث أن أحد مصادره هو الشمس. يعلمنا مؤرخ العلوم ألكسندر كويري Alexandre Koyré أن ملاحظات **براه** تفضي طبيعيا إلى نتيجة كهذه، لكن هذا الأخير لم يتسنى له مع هذا رؤية ما لاحظه لأنه لم يستطع التفكير في شيء آخر غير الدائرة كصورة موصوفة بحركة جسم سماوي. هذا الجانب من فيزياء أرسطو كان متجذرا بعمق في العقول حيث أنه عمل في فكر براه **Brahe**

(*) تيكو براه Tycho Brahe (1546– 1601) عالم فلكي دانماركي كانت اسرته لفترة طويلة على صلة بالبلاط الملكي وتكمن أهمية براه في القطيعة التي أحدثها في تاريخ علم الفلك وفي تاريخ العلم عامة وذلك بتحيزه ودعوته إلى إيلاء الأهمية القصوى للملاحظة وهو ما أفضى إلى ملاحظاته المتكررة والتي أثمرت المذنب الكبير سنة 1577 الذي من خلال كان يشكك في فكرة أرسطو حول ثبات عالم الفلك الفوقي كما كانت ملاحظاته الدقيقة حول مواقع كوكب المريخ عاملا حاسما في اكتشاف كبلر لمسار الكواكب وخاصة القوانين التي تحكم حركاتها. [المترجم]

وأيضا بالنسبة *لرؤيته*، باعتبارها *عقبة إبستيمولوجية*، بعبارة أخرى مانع للمعرفة بطريقة مخالفة، بأكثر دقة. كان يتوجب القطع مع العقل ذاته والذي لا نستطيع معه التفكير في جسم سماوي إلا برؤيته في دائرة.

هكذا يدعو الفيلسوف غاستون باشلار Gaston Bachelard إلى معاينة (فحص) أن العلوم تتكون في ظل هكذا قطيعات. فالخيمياء، كما يفسر، لا تمهد للكيمياء إنما على العكس تعيقها: إنها ضدها أي العقبة الإبستيمولوجية التي يتوجب عليها أن تبدع نفسها بإجراء بالضبط "قطيعة إبستيمولوجية".

إذا اعتبرت المعرفة مثل حركة، فإن ما نعرفه مسبقا أو بالأحرى ما نعتقد معرفته يعمل غالبا بوصفه عقبة في الطريق، مثل موقف، بل ربما تحجر للحركة. هكذا عبّر باشلار عن هذه الفكرة من أن العلم (← 27) يذهب على الدوام نحو شبابه في القيام باستمرار بقطيعة مع العقل القديم وهو ما يصير بسرعة المعرفة المكونة. لهذا فإن السؤال الذي يتيح تجاوز العقبات الإبستيمولوجية هو، حسب باشلار: "لما لا؟" «pourquoi pas?» وهذا هو ما طرحه كيبلر، وهو ما أتاح له الانتقال من دوغما الدائرة إلى القطع الناقص الذي تصفه الكواكب.

91 - الفينومينولوجيا Phénoménologie

إذا كان اللفظ سابق على إسناده إلى تيار فلسفي معين، فمع هوسيرل Husserl، في منعطف القرن العشرين، حيث أصبحت الفينومينولوجيا منهجا لفحص الأشياء بصورة كاملة. تتميز الظاهرة عن الموضوع بالنظر إلى أن وجودها يتصادف مع ظهورها: إذن فبالطريقة التي يتشكل بها بواسطة الوعي التي، حسب هوسيرل، تحدد معناه. إن التفكير باتجاه "الأشياء ذاتها "يعود إلى تعليق اعتقادنا في واقع العالم (الاختزال) لحمل النظرة نحو ما يتجلى من الظواهر ونحو ما يتعلق بالمعيش (الهبة). ومهما تكن التعديلات التي فرضها خلفه على المنهج الهوسيرلي، تستند الفينومينولوجيا على الدوام إلى وضع بين قوسين لمقولات الميتافيزيقا (جوهر، علة، إلخ. ← 52، 36، 64) باسم بصيرة تستند بتناقض إلى شكل معين

من السذاجة. لا يوجد شيء إضافي في الظاهرة خارج ما يظهر: لا ماهية مخفية ولا قانون علمي يحلل المورفولوجيا الحسية للعالم. مع هيدغرHeidegger، تعيد الفينومينولوجيا الصلة، بالتأكيد، مع شكل من الأنطولوجيا، لكن هذه، معطاة إلى وجود *الدزاين* Dasein(← 80)، لا تستعير إجراءاتها إلا للطريقة التي تعطى بها الظواهر. يؤكد الفينومينولوجيون جميعهم إذن أن العقلانية مباطنة للتجربة وغير قابلة للترجمة في مصطلحات نظرية للمفهوم أو تحليل للغة. توجد مورفولوجيا (تشكّل) للعالم وشرعية للظاهر الذي يهم الفلسفة: فلا منهج مستعار من العلوم الوضعية يمكنه أن ينفذ. تشكل ديونتولوجيا الرؤية هذه أيضا نموذجا بالنسبة لأولئك الذين يرفضون الخلط بين الصرامة والدقة.

92 - البراغماتية Pragmatisme

في معناها المعاصر والتقني، البراغماتية صممت أولا كتوجيه للفكر مخصص لتوضيح، بل إلى إلغاء، المشكلات التقليدية: منهج، حسب بيرس Peirce، "لوضع دلالات الكلمات الصعبة والمفاهيم المجردة"، الذي يأخذ كمبدأ أن فرقا نظريا لا ينتج أي فرق في التجربة ما هو إلا فرق زائف. سنرى أن هذا النصل الجديد لأوكام Ockham (غيوم الأوكامي Guillaume d'Ockham وضع كمبدأ بأنه لا يجب أن تستعمل التعددات دون ضرورة)، بجعل الحياة والفعل المعيار الأساسي في الحكم، يستلزم إرجاع المعرفة إلى وجهتها العملية: الكلمات، الأفكار، التمثلات تستمد في الوقت نفسه دلالتها ومعايير صلاحيتها من هذه الوظيفة.

هذه النظرية للدلالة أمكن توسيعها، لدى جيمس James، إلى نظرية للحقيقة (← 31) التي تنظر إلى الاعتقاد انطلاقا من وظيفته الحيوية: الحقيقة ليست خاصية داخلية للمنطوقات أو الاعتقادات، إنما شيئا يحصل لها وهو ملازم لنجاحها، أي في قدرتها على توجيه وإثراء التجربة، في وضع ارتباطات جديدة وخصبة مع العالم. عندئذ، فإن صلاحية اعتقاداتنا تقيم بدرجة أقل بأصلها بقدر ما يكون ذلك بما تنتجه. "إن فكرة "حقيقية" ما دام أنها تساعدنا على العيش" (و. جيمس).

وهكذا *يتم التحقق منها* أو كيف *تصير حقيقية*. إن فكرة المطابقة الثابتة مع الواقع، المميزة للنظريات التقليدية للحقيقة، هكذا تجد نفسها وقد تم تجاوزها لصالح اثـر نشيط للأفكار في عالم "للصنع"، هو بالأساس متعدد وغير مكتمل.

خلافا لما يثبته النقد العقلاني عموما المعارض للبراغماتية، هـذه المبـادئ لا تستلزم ترخيصا بالاعتقاد في أي شيء بحجة الفائدة (النفسية على سبيل المثـال) التي يحصلها الفرد. فمن جهة، كل نوع من القيود تؤثر على قبـول الاعتقـادات الجديدة؛ ومن جهة أخرى، فإن "إرادة الاعتقاد" ليست، في غياب الأسس الثابتة، المسموحة والمبررة إلا على مستوى معين ("الفرضيات الحيوية") أين تجد الـذات نفسها، في ظل اللايقين الموضوعي، مضطرة عن طريق الحياة إلى الاختيار. علـى العكس من تفضيل ميل إلى النـزعة اللاعقلانية، إنهم يـبرزون صـلة التعـايش العقلانية "النظرية" والحياة. (→ 32).

93 – العقل العمومي Raison publique

إن التعبير المركب "العقل العمومي" ليس من دون شك سوى حشو ومسـعى يورغن هابرماس Jürgen Habermas، الذي يجعل منه مقولة أساسية، تهدف بداية إلى إظهاره: طابعه العمومي ليس خاصية ثانوية بل مساعدة على تحديد للعقل (→ 58).

هذه ملاحظة كانط Kant في *ما التوجه في الفكر؟* (1786) الذي أشار ربمـا للمرة الأولى بوضوح لهذا الطابع الأساسي العمومي للعقل: نحن لا نفكـر حقـا، بمعنى عقلاني، إلا عندما نفكر "باشتراك" – فضلا عن ذلك فهذا ما هـو مثبـت لتدعيم اقتضاء حرية التعبير وحركة الأفكار والأهمية الحاسمة للظروف الماديـة (أي سياسية واجتماعية) في تحقق العقل. إن تقاسم وتداول الأفكار هذا يبقى مع هـذا بناء امبريقي مؤقتا، طالما أنه غير مؤطر بمثاليات منظِمة وموجهة عن طريق البحث لوفاق تعاوني في إثبات الحقائق وتحديد المعايير.

إذن العقل العمومي ليس من الواضح أنه الفكـر المشـترك، سـيطرة رأي الأغلبية، وهو لا يتعارض أيضا مع "التفكير بالذات" والذي كان اقتضاء (شـرط)

أول للفلسفة الحديثة. إنه يستلزم إتيقا للمناقشة حيث الشروط والقواعد، لأنـــه لم يتم الإيفاء بها أبدا امبريقيا، لا يكون لها أبسط قوة مهيكلة. يستبدل إذن، الفكـــر المسمى بالحوار الأحادي، نموذج تواصلي وحجاجي: يتضمن *العقل* تثمين *أسباب* خاصة في تدعيم قضايا أمام جمهور كوني. إن نظرية الإجماع في الحقيقة (← 31) التي نستطيع بهذا أن ننتهي إليها، مثل تلك التي هي، في النظام العملي للمعـــايير، للحق، لا ينبغي إذن أن ترصدها عن طريق نسبية ما (← 60).

إلى أي مدى إذن هذا العقل العمومي، إلى أي مدى إذن ينظم هـــذا العقـــل العمومي، بوصفه مؤسسا لمحل وضع المعايير، ويؤطر الدائرة العمومية، هـــذا هـــو السؤال الذي يسمح بربط صوريا البعد السياسي للعقل بأبعاده المعرفية والأخلاقية.

94 - النسبية Relativité

إذا كانت الأشياء على علاقة فيما بينها، فليس ما يدعو إلى الانـــدهاش أن تكون نسبية. مشكلة أفلاطونية: بيار أصغر من بول Pierre est plus petit que Paul، لكنه أكبر من جاك؛ كيف نفهم أنه في الآن نفسه صغير وكـــبير؟ يبـــدو الجواب مريحا: إذ يكفي معرفة أن صغير وكبير ليسا خاصـــيتين داخليـــتين، إنمـــا علائقيين. بيار *صغير نسبيا إلى* بول، *كبير نسبيا إلى* جاك. هذه مسألة مرجـــع أو وجهة نظر. غير أن إسمية المصطلح ("نسبية") بدلا من "نسبـــي") توشك أن تجمد المفهوم المفهوم. إن خطا النسبية (نسبية بروتاغوراس أو ورثته المحدثين، (← 60) في إطلاقية وجهة النظر، جعل من وجهة النظر - مهما تكن - شيء غـــير قابـــل للتجاوز إن العيب المتماثل لمثالية معينة (ذلك الذي يضع المعقول خارج المحسوس، ← 47) ويسحب سريعا من مستوى المظاهر بمماثلة وجهة النظر إلى وهم مشوه، وبالبحث مباشرة عن المطلق (الثابت، الموضوعي) فوق كل وجهة نظر.

في هذا الصدد، "نظرية النسبية" والمرتبطة باسم أينشـــتاينEinstein تجـــدد المشكلة بكيفيات عديدة. للوهلة الأولى، يبدو أن هذه النظرية تثبـــت موضـــوعا نسبويا معروف جدا. بعد المكان المطلق، فالزمان المطلق هو من يجب أن يتراجـــع:

فليس هناك من وسيلة لتعريف معنى الزمان الكوني، الزمان نفسه للجميع وفي كل مكان، فليس هناك من مكان وزمان إلا نسبة إلى نسق مرجعي أو - هــذا هــو الدرس الكبير - مسار المكان - الزمان. مع ذلك، هذه النظرية ستكون مســماة على نحو ملائم "نظرية اللامتغيرات أو الثوابت": تبين حقيقة أن المقاييس النســبية للمكان والزمان تخضع إلى قانون تحويل مشترك أكثر أهمية لأنها تترك غير مــتغير بواسطة ما تعدله.

هكذا ففاصل المكان- الزمان أو المقياس المحلي "الزمان الخاص" تبــدو مثــل مقادير مطلقة، مستقلة عن نظام المرجع. هنا يعاود الظهور خطر "الأفلطنــة" (*) وذلك بمنح الشكل مكان -زمان طابعا جوهريا حقا. يتضمن الترياق إذن التذكير بأن النــزعة النسبية بفهم جيد هي نــزعة علائقية. والحالة هذه، تبدو النســبية مثل خاصية مكونة للواقع الذي ليس سابقا على العلاقة، إنما ما يطرح عبرها.

95 - الجذمور Rhizome

وضع كل مــن جيــل دولــوز Gilles Deleuze وفلــيكس غواتــاري Félix Guattari عنوان "ريزوم" «rhizome» (جذمور) لمقدمة كتابهما *الألــف سطح* (Mille Plateaux 1980). لكن قبل أن يصبح مفهوما فلسفيا، "ريزوم" هو الاسم، المتأتي من اللغة اليونانية، لــ "كومة أو باقة من الجذور". إنه يعني، في علم النبات، هذه السيقان تحت أرضية التي تنتشر وتتكاثر في شكل بصلات ودرنات، بكيفية لا صلة لها بتلك التي تكون لجذر رئيسي يحمل جذيرات. إن الحاجة لإبداع مفهوم *الريزوم* تكمن في النظر إلى "التعددية" عن طريقها ولها هي نفســها. كــل الفلسفة الغربية قد فكرت في المتعدد في علاقته بالواحد. المتعدد ناتج عن الواحد، إنه ينشأ، مثلا، عن فيوضات متتالية. وليس من الغريب أن يكون المتعدد ملاحقــا

(*) أَفْلَطَنَة «platoniser» أي إضفاء الطابع الأفلاطوني على الفكرة أو الموضوع أو الشيء وبكلمة واحدة ربما أمثلته بمعنى إصباغ نــزعة أفلاطــون المثاليــة علــى الفكــر والأشياء. [المترجم]

(مسكونًا) بالواحد، بصيغة من الحنين: من الواحد نصدر، وإلى الواحد نريد العودة. الريزوم إذن هو "آلة حرب" - كما يقول دولوز وغواتاري - ضد الفكر الثنائي، الازدواجي للواحد والمتعدد، للواحد الذي يفرز الاثنين، الذي ينتج بدور الأربعة. فضد هذا النموذج حيث يجب التفكير في الريزوم باعتباره صورة أو وجها للمتعدد والذي لا يومئ بعلامة نحو أية وحدة قد يتخذها علته (تلك المتعلقة بالموضوع على سبيل المثال): "إن كثرة"، دون جذر منظِم، التي تنتشر كلها على مستوى واحد من التماسك دون الصعود نحو تعالي، لكن يتحول في ارتباطاته مع آخرين حسب خطوط الهروب التي تفتحه على الخارج. على منوال الشجرة، يلاحظ كل من دولوز وغواتاري أنه من صميم (قلب) الفكر الغربي، أن نتحدث عن نوزيولوجيا(*) (شجرة المعرفة) أو أنطولوجيا (إنتاج الموجودات انطلاقا من الجذر - واحد). إن مفهوم "الريزوم" قد أظهر في مؤلف إدوارد غليسان(**) Édouard Glissant كل إنتاجيته.

بتناوله مجددا فكرة أن الريزوم "مضاد للجينيالوجيا" «antigénéalogie»، ليس له أصل ويبدأ دوما من الوسط، غليسان يقابل "العملية الكريوليتية" (***) créolisation المستمرة ودائما في تكاثر الثقافات الوراثية للهوية - جذر. إذا كانت جزر الأنتيل تشكل حقا فضاء كريوليتيا، فالأمر يتعلق بعدم الانغلاق داخل

(*) النوزيولوجيا Gnoséologie قسم من مبحث نظرية المعرفة يبحث في أسس ومبادئ نظرية المعرفة. والمصطلح مشتق من الجذر اليوناني غنوص gnosie أي الأسباب الباطنية والعميقة وبذلك صار مصطلح الغنوصية يشير إلى المعارف الباطنية والعميقة والسرية. [المترجم]

(**) إدوارد غليسان Édouard Glissant (1928 - 2011) مثقف مارتينيكي من سانت ماري، فرنسي الجنسية، شاعر وكاتب قصة قصيرة حاز على جائزة رينودو الأدبية سنة 1958م. [المترجم]

(***)créolisation هي العملية التي يصبح من خلالها un pidgin كريوليتا (pidgin أي لغة تنشأ من احتكاك لغة أوربية كالإنغليزية أو غيرها مع لغة محلية في آسيا أو إفريقيا فتصير أشبه بلغة تجارية وليست لغة أم تقابلها هوية معينة والعملية لصيقة بالاستعمار الأوربي خاصة لجزر غير أن الفكرة المطروحة في النص تشير إلى هوية وإن لم تكن مغلقة من أهم عناصرها اللغة وذلك هو حال الثقافة الكريوليتية culture créole. [المترجم]

النــزعة الأنتليلانية antillanité [نسبة إلى هوية سكان جزر الأنتيــل في المحـيط الأطلسي] إنما في تضخيم العالم الصغير لجزر الكرايبيــــي Caraïbes إلى أبعــاد "الكل- عالم" «Tout-Monde». هكذا يمكننا التفكير في العالم حسب نمط تفكير ريزوماتيكي أو كذلك أرخبيلي [نسبة إلى الأرخبيل].

96 - النزعة الشكية scepticisme

تعني النــزعة الشكّية عادة الموقف النظري المتضمن وضع بعض النوع مــن الحقائق أو البديهيات موضع الشك أو، بأكثر راديكالية، الإمكانية نفسها في بلوغ الحقيقة (← 31). هذا المعنى الدارج لا يشمل مع ذلك مجموع الــدلالات الــتي أخذتها النــزعة الشكّية في تاريخ الفلسفة. من ناحية، بالفعل الشك المنــهجي، في قلب نــزعة شكية حديثة، لا يمكن أن يميّز القديمة، بالأحرى مميزة بواسطة تعليق الحكم *الناجم* عن موازنة الحجج المضادة. من ناحية أخرى، ينقسم الشكّاك حــتى حول إمكانية بلوغ الحقيقة؛ عند القدامى، الأكاديميون الجدد les néoacadémiciens أكدوا أنه لا يمكن أن تفهم بينما البيرونيون les pyrrhoniens لا يثبتونــه حــتى ويستمرون من ثمة في البحث عنها. إذا ما بقي التعريف المستعمل منقوصا، فذلك أيضا لأن النــزعة الشكّية ليست فحسب اتجاها نظريا إنما يترافق مع اتجاه عملــي ليس، مرة واحدة، *حرفيا* ملغى، وهو ما يؤدي بالشكاك إلى التعطل التام ومــن ثم إلى الموت، كما يؤاخذهم عليه عادة خصومهم، وحيث يــدافعون هــم أيضــا منهجيا. هكذا، يصرح سكستوس إمبريقــوس Sextus Empiricus أو مونتــاني Montaigne بإتباع الانفعالات، القوانين (← 16) والعادات، من دون مع ذلك تدعيم رأي. على المستوى النظري، ما يميز الشكاك القدامي والمحدثين هو استخدام نوعي للعقل (← 58)، يتعلق بموازنة الآراء المخالفة، إلى عدم تظهير موقــف إلا من أجل إبطال آخر والشك أخيرا في شكوكهم الخاصــة. في الأخــير، تتحــدد النــزعة الشكية كثيرا كما هي وتتوحد ربما، برفضها للدغماطيقية. ولهذا السبب النــزعة الشكّية ليست غاية لدى بعض الفلاسفة الذين لا يعتــبرون النــــزعة

الشكّية غاية وعلى الرغم من ذلك يستعملونه كأداة لإعادة العقل إلى مكانته، إضعاف الغرور الإنساني، تحضير الإنسان لحقائق الإيمان (← 11) أو التشكيك في المعارف المكتسبة بغية إعادة تأسيس المعرفة بشكل أفضل.

97 - التعاطف sympathie

من دون أن يكون هو من أبدعه، فإن هو هيوم Hume هو من أعطى للتعاطف معنى ومغزى لقيا صدى مباشر لدى خلفه آدم سميث Adam Smithوهو أيضا ما نجده اليوم مع المفهوم السيكولوجي لمعرفة الغير. يعرف هيوم التعاطف باعتباره مبدأ تواصل انفعالات وآراء فرد مع آخر ويؤكد على الطابع اللافت للانتباه للتعاطف "في ذاته وفي نتائجه". يجعل منه صفة خاصة بالطبيعة الإنسانية، في الوقت الذي يشير فيه التعاطف عند الرواقيين les stoïciens إلى انسجام كوني لمجموع الأشياء ومن ثم ينطبق على الطبيعة. لعرض هذا المبدأ في التواصل الوجداني الذي هو التعاطف، ثابر هيوم في تفكيك ما هو حدث في الواقع بكيفية فورية. اقترح إذن تعريفا أكثر تقنية للتعاطف، مرتبط بتعريفه للأفكار (← 83) بوصفها نسخ لانطباعات، أقل حيوية منها. من الناحية التقنية يعرف التعاطف مثل تحول للفكرة الحية التي لدي عن رأي أو شعور لآخر إلى انطباع، بمعنى إلى هذا الرأي أو هذا الشعور نفسه؛ يوضح هيوم أنه كلما كان الغير (← 35) متصلا بي بسبب حضوره، لتشابه أو لرابطة بيننا، تكون الفكرة التي لديّ عن شعوره أكثر حيوية، وبالتالي سأتعاطف معه أكثر. هذا ما يفسر أن التعاطف يوحد جميع المخلوقات البشرية، المرتبطة بتشابه عام، لكن أيضا تتنوع بحسب العلاقات بين الأشخاص.

ينتج التعاطف آثار عديدة: اتساق المشاعر والآراء لنفس الأمة، حب الشُهرة، تقديرنا للأغنياء والأقوياء، ما نجده جميلا من أشياء نافعة أو ممتعة، وخاصة مشاعرنا الأخلاقية.

وبالفعل فبالتعاطف حيث نقدر أخلاقيا الطبائع أو الأفعال اللطيفة أو النافعة للآخرين ولأنفسنا، وهو ما يفترض أن الخيال يصحح تنوع مشاعرنا التعاطفية باتخاذ

وجهة نظر لا تتنوع: تلك الخاصة بـــ "مشاهد نبيه" كما يسمّيه هيوم Hume والذي ألهم آدم سميث Adam Smith "مُشاهد أو نـــزيه (محايد)" «spectateur impartial» المشهور.

98 - التعالي transcendantal

في تاريخ الفلسفة، تشير "المتعاليات" «transcendantaux» أولا إلى صفات تتجاوز المقولات، تعبر عن خاصية (→ 25) مشتركة لكل ما هو كائن ويمكـــن تحويل الواحدة في الأخـــرى. حســـب تومـــا الإكـــويني Thomas d'Aquin، "الوجود"، "الواحد"، "الحق"، "الطيب" تقول نفس الشيء ولا تتمـــايز إلا مـــن وجهة نظر العقل (→ 58). المتعالي يعني إذن الأصلي في الوقت نفســـه نقطـــة الوحدة الأعلى فوق تلك التي لا يستطيع الذهن البشري تخطيها.

كانط Kant وفي تبنّيه هذا المصطلح لوصف منهجه، حوّل بعمق المعنى، لكنه احتفظ بالفكرة القائلة أن المجال الترنسندتالي خاص بالفلسفة التي تضـــمن في الآن نفسه الخطاب. في النقد، "المتعالي" لا يعني مجموعة من المعارف بقدر ما يشـــير إلى الشروط التي تجعلها ممكنة.

هذه الشروط (في الآن نفسه تصورية وحسية) تشترك في كونها ذاتية، بحيث أن خاصية المساواة، التي تستمر إلى غاية هوسيرل Husserl، مرسومة بين المتعالي والذاتية. مع هذا المصطلح، وينطبق هذا إذن على مظاهر المعرفة الـــتي لا تتعلـــق بالميتافيزيقـــا (المتعالي transcendantal ليس هو المفارق transcendant، 52 →)، لكن تهيئ علـــى الرغم من ذلك ميدانا لما هو، في الذاتية، غير إمبريقي. لا توجد فلسفة متعالية لا تباشر صعودا جديدا، البعض يقولون أنه تقشف (زهد)، لما هو معطى للشروط أو الآداءات الذاتية التي تشكل هذا المعطى. في هذا المعنى، الفلســـفة المتعاليـــة في الفلســـفة هـــي بالضرورة غير مستقرة: إنها تقع على مسافة واحدة بين الخرق الميتـــافيزيقي والتفســـير المباطن للعلوم. إنها تظل اليوم تعني قدرة (استعداد) نظرية في الوقت نفسه واعية بحدود الفلسفة ومنشغلة في المحافظة على فضاء لما هو غير قابل للتوضع.

99 - إرادة القوة Volonté de puissance

في *العلم الجذل* (1882) *Le Gai Savoir* صاغ نيتشه Nietzsche لأول مرة حدسه "لإرادة القوة". لأنها استطاعت أن تستعار لكل أنواع الاسترجاعات السياسية، بدءا من تلك التي، بلا حق، أعطيت كعنوان لمجموعة من الشذرات، ما كان ليفهم معناها من دون تبديد سوء التفاهم واسع النطاق بشأنها والذي هو: لا يتعلق الأمر بمقولة سيكولوجية وأنثربولوجية. بعيدا عن تطبيقها حصريا على الإنسان، "إرادة القوة" تعني، بالفعل، ماهية كل ما يوجد. لهذا، في الفقرة 186 من *ما وراء الخير والشر* *Par de là bien et mal*، يستطيع نيتشه الحديث عن عالم، حيث الماهية هي إرادة القوة، أو تأكيد، في المقالة الثانية من *جينيالوجيا الأخلاق* *La Généalogie de la morale*، بأن هذه الإرادة نفسها هي "ماهية الحياة" وفي *الشذرات اللاحقة* (بعد وفاته) *Fragments posthumes* لنفس المرحلة، بأنها "الأمر الأكثر أهمية". يعني بأن القوة (← 34) ليست هنا موضوعا خارجيا عن الإرادة، شيء تسعى إليه أو تبحث عن بلوغه في العالم، أو تبحث عن بلوغه في العالم. إنما الخاصية المكونة التي تسمح بالتفكير فيها مجددا.

هناك "إرادة القوة"، هذا هو الأساس، لأن الإرادة ليست ملكة أصلية، بل ناتج متأخر لكثرة من النزوات والغرائز التي تتعارض فيما بينها، بطريقة دائمة، بغرض الهيمنة - بمعنى أنها تصعد وتنزل في القوة. ففي كل مرة نريد (لما نقول أننا نريد شيئا ما)، وما يعبّر عنه هنا يتضمن أولا وقبل كل شيء في انتصار قوة معينة. إن ما تدل عليه إرادة القوة ليس شيئا آخر إذن سوى القطبية التي توجه كل قوة: مذ تحرك كل واحدة منها إرادة باطنية والتي هي نموها، فهي خاضعة للبديل الآتي، النمو أو الانحطاط. فكذلك يصبح ممكنا التمييز داخل الإرادة نمطين من القوة، القوة الفاعلة والقوة رادة الفعل، التي تتوافق مع نمطين من الحياة: الحياة الصاعدة والحياة الهابطة. لكن بالأخص، يعني هذا البديل الإمكانية للإرادة في الاعتراض على اقتضائها للزيادة ومن ثم في الانقلاب ضدها. ففي هذا التغير المفاجئ - الذي يتضمن رفض قبول الشروط الأساسية للحياة، بتدعيم إرادة القوة عكسيا- التي أعطاها نيتشه اسم العدمية.

ختاما

100 - الفلسفة Philosophie

الكلمات 99 للفلسفة التي ذكرت أعلاه هي عمل 11 مؤلفا التي توزعت عليهم؛ وتوجب أن تكون الكلمة المائة، "فلسفة"، توجب أن تكون هي أيضا عملهم المشترك؛ نعثر فيما سيرد 11 اقتراحا، سواء بالاستناد أم لا إلى تعريف لمؤلف،

"هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للفكر. الفلسفة ليست نظرية، بل هي نشاط. يتكون العمل الفلسفي بالأساس من توضيحات" (فتغنشتاين Wittgenstein، *الرسالة المنطقية الفلسفية*، ف 4.112). لماذا لا يتحدث الفيلسوف مباشرة عن العالم ومن ثم يقدم أيضا خطابا حول العالم تارة مثير، وأخرى محبط؟ لماذا هذا الزهد؟ لأنه ينبغي أن يبين لنا أحد (شخص ما) ما نفعله عندما نتفكر العالم. ونتفكره دائما، حتى عندما نعتقد الشعور به أو التصرف فيه. التفلسف: استخلاص بورتريه (صورة) للإنسان كمفكر ساذج، حائرا في أفكاره، مخادعا عن طريق كلماته، باحثا عن الخط الواضح للحياة.

ستيفان شوفييه Stéphane Chauvier

الفلسفة، في الحياة وفي التعليم، هي فن استبدال التباس الآراء، قوة الكذب والقوى التي تفرضه، بالشجاعة النقدية للحقيقة، مضاعفة برغبة في العدالة.

مارك كريبون Marc Crépon

هذه هي الجملة الأولى من *ميتافيزيقا* أرسطوAristote: "كل البشر يرغبون طبيعيا في المعرفة"

Michel Crubellier ميشال كريبوليبه

في عرف ديكارت Descartes، بدا طبيعيا التأمل حول هذه "الطريقة" المتأتية من العالم الإسلامي والمتضمنة لهذا السبب "الاسم الأجنبي للجبر". بالنسبة إلى ليبنتز Leibniz، بدا طبيعيا التثقف (التعلم) بالقرب من الصين. أما بالنسبة إلى هيغل Hegel، فقد اعتقد أن الفلسفة تنتمي بشكل خاص إلى أوربا Europe وتميزها عن كل منطقة أخرى في العالم. تبعا له، إدموند هوسرلEdmund Husserl وآخرون أكدوا أن الفلسفة تضع جانبا "إنسانية أوربية". بهذا فالفلسفة تتكلم طبيعيا اليونانية أو، عند اللزوم، هذه أو تلك من اللغات الأوربية.

من الرهانات الرئيسية في تعريف الفلسفة هو التذكير بأن امتياز بارز أن نجعل من قارة مقرها الحصري بالرغم من التحولات والانعطافات التي عرفتها عبر مختلف الثقافات والأديان الإنسانية. إذا كان المسعى الفلسفي غير بديهي، فليس هو أبدا التعبير عن الثقافة أو تكرار ما نعتقد معرفته بهدف تلقيه، إذا كان هذا المسعى يعلم الإبقاء على مسافة نقدية، شكية، تساؤلية، معطيات الثقافة، لا تقول الشيء الكثير، كونيا، وضعنا الإنساني، في كل مكان يوجد فيه الإنسان، ويفكر.

Souleymane Bachir Diagne سليمان بشير ديان

"لا يكمن التفلسف، عند التكلم في لغة رائعة لكائنات رائعة، إنما التوجه إلى كائنات" (كيركغارد Kierkegaard).

Vincent Delecroix فانسان دولاكروا

"هدف الفلسفة، مصاغا بكيفية مجردة، يتمثل في فهم كيف يمكن للأشـياء، بالمعنى الأوسع للمصطلح، أن تتماسك معا، بالمعنى الأوسع للمصطلح.[1]" هـذا المنطوق لولفريد سيلارز Wilfrid sellars يقيم في قلب التميز الأكثـر شموليـة والأكثر عمومية ممكنة هذا الجسم اللّين الذي يشكل نسيج العالم: الـ نكسـيس (88 ← *nexus*) في الآن نفسه كثيف ونحيل حيث يجتهد الفكر في الإبقاء علـى حقائق يبدو قبليا لا علاقة فيما بينها. تعرض الفلسفة مخططا للاتسـاق الأقصـى بالنسبة للحقائق الأكثر تنافرا، دون إغفال اختلافات الطبيعة.

إيلي ديرينغ Élie During

إذا لم يكن أمر تعريف الفلسفة يسيرا، فذلك لأنها تمارس بخصوص كل شيء التحفظ في المعنى. وهذا، في الدلالتين لكلمة "تحفظ". من جهـة، مجموعـة مـن المفاهيم التي نحتفظ بها حتى نتمكن من استعمالها: تصادر الفلسفة على وجود المعنى وأنه لا يقبل الاختزال إلى مقولاتنا. لكن كلمة "تحفظ" تثير أيضـا شـكا، ريبـا والحالة هذه، يتعلق بالاعتقاد الذي يطلب المعنى ببساطه جمعـه، دون التفـاف أو وساطة. من وجهة النظر هذه، تنشغل الفلسفة بالمعنى الذي مع ذلك هي بحاجـة إليه حتى تشيد كخطاب.

مايكل فوسيل Michaël Foessel

وفقا لهيوم Hume، الفلسفة تتطابق مع العلم بالطبيعة البشـرية: "الطبيعـة البشرية هي العلم الوحيد للإنسان ولحد الآن، مع هذا، كانـت العلـم الأكثـر إهمالا." هذا العلم الجوهري يتأسس على عاطفة، "حب الحقيقة"، الـذي يقارنـه بالصيد أو اللعب: رغبته ترتبط في الآن نفسه في متابعة، بمعنى إلى "حركـة، [إلى] اليقظة، الصعوبة واللايقين"، لكن أيضا إلى الرهان: ليست هناك رغبة في اللعـب لأجل لا شيء، و"الحقيقة التي نكتشفها يجب كذلك أن تكون من الأهميـة بمـا

---

(1) Wilfrid Sellars, Science, Perception, and Reality, New York, humanities press, 1963.

كان". مثل هيوم، يبدو لي أنه من المهم إعادة تركيز الفلسفة حول معرفة الإنسان في جميع مظاهره، لكن أيضا تصوره كرغبة وكبحث: مع اللذة، الصعوبة، خيبات الأمل، الأزمات، أعقاب الأمل والرجاء التي يتضمنها.

Éléonore Le Jallé إليونور لو جالي

الفلسفة، وهي مدفوعة بحب الحقيقة، هي البحث العقلي عن الحكمة، ليست متميزة فحسب بالتعلم واكتساب معرفة أكيدة، إنما كذلك بواسطة استعمال تالي لمنهج التقدم الروحي لتحسين حياة من يكتسبها، على سبيل المثال ومثاليا بتطهيرها من بعض الأهواء البائسة (الحزينة) وبجعلها أكثر متعة.

Denis Moreau دينيه مورو

الفلسفة هي هوى وعشق المفهوم والممارسة المفهومية. هذه الأخيرة وهي تضطلع وتؤدي في كل ميدان، أمام كل نوع من المعطى أو التجربة، فهل هي مقاومة وعنيدة؟ نحن نلعب لعبة المفهوم، بالبحث عما يمكن أن يبرر دائما وفي كل الحالات. هذا يمكن أن يجبرنا على التفكير حول تمييزاته وتفرعاته من دون شبكة ودون سند ثابت، مثل بهلوان الحبال، لأننا لا نراقب الحالات والتوضيحات: الضيق وعدم الراحة فيما نسمّيه غالبا النظر (التأمل). نجعل من لعبة المفهوم، الرهان، ومع كل هذا ستكون مضيئة.

Jean-Michel Salanskis جان- ميشال سالانسكيس

"في اختبار الحوادث، نتعارف مع ما هو غير مقبول وهذه هي التجربة المؤولة التي تصبح أطروحة وفلسفة" (ميرلوبونتي Merleau-Ponty، *مغامرات السديالكتيك*، 1955، مقدمة). هكذا، بعض التجارب تثير الاستغراب وهي في الآن نفسه رفض وحدوس، المعبّر عنها من طرف شخص في علاقته بذاته، بالعالم وبالآخرين؛ الفلسفة هي التي نسعى من خلالها للرد والإجابة، بواسطة الفكر، في حياتنا.

Frédéric Worms فريدريك وورم

ثبت الأعـــلام

الرقم	اســـم العلــــم	الصفحة
01	Adorno Théodor (1903- 1969 أدورنو تيودور	44
02	Agamben Giorgio (né en 1942) أغنبين جيورجيو	3، 91
03	Alexandre D'Aphrodise (iie-iiie sièCle) الإسكندر الأفروديسي	92
04	Al Farabi (v. 870-950) الفارابـــي	40
05	Aristote (384-322 av. J.-C.) أرسطو	5، 13، 21، 30، 46، 49، 50، 60، 64، 67، 68، 69، 79، 84، 86، 98، 104، 112، 113، 125.
06	Bachelard Gaston (1884- 1962) باشلار غاستون	102، 113.
07	Badiou Alain (né en 1937) باديو آلان	75
08	Baumgarten بومغارتن	57
09	Benjamin Walter (1892- 1940) بنيامين فالتر	44، 91
10	Bergson Henri (1859- 1941) برغسون هنري	33، 41، 56، 67، 69، 99، 105

117	Einstein Albert (1879- 1955) أينشتاين ألبرت	25
93 ،33	Epicure (341-271 av. J.-C.) أبيقور	26
72	Euclide (ive-iiie sièCle av. J.-C.) إقليدس	27
100	Fichte Johann Gottlieb (1762-1814) فيخته يوهان غوتلوب	28
91 ،79 ،73 ،3	Foucault Michel (1926- 1984) فوكو ميشال	29
72 ،20	Frege Gottlob (1848- 1925) فريغه غوتلوب	30
107	Freud Sigmund (1856- 1939) فرويد سيغموند	31
61 ،5	Gadamer Hans-Georg (1900- 2002) غادامير هانز يورغ	32
79	Galilée (1564-1642) غاليلي	33
119	Glissant Édouard (1928- 2011) غليسون إدوارد	34
98	Grotius (1583-1645) غروسيوس	35
118	Guattari Félix (1930- 1992) غواتاري فليكس	36
114	Guillaume D'Ockham (1285- 1347) غيوم الأوكامي	37
115	Habermas Jürgen (né en 1929) هابرماس يورغن	38

124 ،71،103 ،42	Wittgenstein Ludwig Josef Johann (1889- 1951) فيتغنشتاين لودفيغ جوزيف جوهان	92
110	Wolff Christian (1679- 1754) فولف كريستيان	93

ثبت المعـاني